المرتضى
لكتب السودانية

فَلسَفَةُ التَّكَامُل

شمولية في فهم الإسلام

ومعيار للمقارنة بين المذاهب

فلسفة التكامل

شمولية في فهم الإسلام
ومعيار للمقارنة بين المذاهب

الشيخ معتصم سيد أحمد

مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية

طبع في لبنان

الطبعة الأولى ١٤٣٦هـ
٢٠١٥م

فلسفة التكامل

شمولية في فهم الإسلام ومعيار المقارنة بين المذاهب

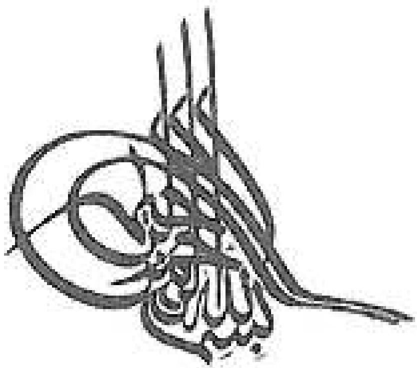
تأليف: الشيخ معتصم سيد أحمد
الناشر: مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية
البريد الإلكتروني: al.orfan@yahoo.com
توزيع: مؤسسة المصباح الثقافية
عدد النسخ المطبوعة: ١٠٠٠ نسخة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد
١٤٦٧ لسنة ٢٠١٥

الإشراف العلمي: الشيخ مهدي البغدادي، قراءة النص: د. أحمد حسين الربيعي، التدقيق اللغوي: د. قحطان الأسدي، الإخراج الفني: رياض الساعدي، تصميم الغلاف: ممتاز الحسن.

تطلب من
دار القارئ للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٠٣/٤١٢٣٤٦ بيروت لبنان
dar.alkari2012@gmail.com

المحتويات


بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدُ لله ربِّ العالمينَ، والصلاةُ والسّلامُ على أشرفِ الأنبياءِ والمرسلينَ، محمّد وآله الطيّبين الطاهرين..

وبعدُ:

لم يغبْ عن الذّهنِ البشريّ منذُ أنْ نضجَ السؤالُ عن علّةِ الخلْقِ وغايةِ الإيجادِ، سواءٌ آمنَ هذا العقلُ بوجودِ خالقٍ للكونِ، أو غابتْ هذهِ الرؤيةُ عنهُ، وقدْ شغلتْ هذهِ الإشكاليّةُ أذهانَ الفلاسفةِ منذُ أنْ وَطِئَ الإنسانُ أرضَ التفكيرِ، فلا تجدُ بحثاً على مرّ التاريخِ الفلسفيّ الإنسانيّ بحجمِ مباحثِ الوجودِ وما يتفرّعُ عنها، وقدْ عُدّ هذا المبحثُ الأسّ الّذي يرتكزُ عليه أيّ بناءٍ فلسفيّ، نعم يتقدّم عليه في التدرّج المنهجيّ مبحث المعرفة، وأحياناً كثيرة يطوى باعتبارِهِ أصلاً موضوعيّاً مسلّماً.

والبحثُ عنْ فلسفةِ الخلقِ والإيجادِ، متقدّمٌ منهجيّاً على البحثِ عن فلسفةِ

الإسلامِ والرسالاتِ، وَهذا لا ينفي وجودَ تداخلٍ بينَ الأمرينِ؛ لأنَّ رؤيةَ الإسلامِ هيَ الكاشفةُ والمعبّرةُ عنْ فلسفةِ الخلقِ، لكنَّ العقلَ الإنسانيَّ السليمَ بذاتِهِ وبغضِّ النظرِ عنِ الدّينِ يؤمنُ بوجودِ حِكمةٍ وغايةٍ منَ الخلقِ، يجدُها جليّةً وبيّنةً، حتّى لو لمْ يكنْ هناكَ مذكّرٌ ومنبّهٌ على تلكَ الحكمةِ.

والتأمّلُ في جوهرِ الخلقِ يكشفُ حالةً مِنَ الانسجامِ والتكاملِ فيه، وهذهِ الحقيقةُ كما تكشفُ وجودَ صانعٍ حكيمٍ مدبّرٍ للخلقِ، تكشفُ في الوقتِ ذاتِهِ عنْ ضرورةِ وجودِ محورٍ يمثّلُ غايةً لهذا الانسجامِ والتكاملِ الوجوديّ، وما يصطلحُ عليه القرآنُ من تسخيرِ الكونِ للإنسانِ، هُوَ تعبيرٌ دقيقٌ عنْ محوريّةِ الإنسانِ لهذا الكونِ.

ومحوريّةُ الوجودِ الإنسانيِّ للكونِ، أو التسخيرُ الوجوديّ العامّ، تعني أنّنا حينَ نتحدثُ عنْ فلسفةِ الخلقِ وغايتِهِ، لا بُدَّ لَنا مِنَ الحديثِ عنْ الإنسانِ؛ لأنّهُ الموجودُ الوحيدُ الّذي يجدُ للحكمةِ معنىً ويجدُ لوجودِهِ حكمةً.

وبناءً عليه، فإنَّهُ لا يمكنُنا أنْ نجدَ تصوّراً لفلسفةِ الدينِ بعيداً عنِ الإنسانِ الذي جُعِل هدفاً ومحوراً للخلقِ، ومن هنا أيضاً تبرزُ الحاجةُ لفهمِ قيمِ التكاملِ الإنسانيّ، الّتي أرساها الدينُ ونادى بها النبيّونَ، وكيفَ أنّ الإنسانَ لا يحقّقُ غايةَ خلقِهِ وخلقِ الكونِ إذا ضلّ عنْ ربّهِ، ولم يدركْ حقيقةَ أسماءِ الله وصفاتِهِ الّتي جاءتْ لتحييَ الإنسانَ و تأخذَ بيدِهِ منْ موتِ الحَيرةِ والضياعِ؛ قالَ عزّ وجلّ:

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسۡتَجِيبُواْ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمۡ لِمَا يُحۡيِيكُمۡۖ وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ

﴿يَحُولُ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَقَلْبِهِۦ وَأَنَّهُۥٓ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾(١).

ونحنُ بينَ يدي كتابٍ وقفَ عندَهُ هذا التساؤلُ وأشبعَهُ بحثاً وتنقيباً، خالعاً حُجُبَ الذاتيّة؛ ليتمحّضَ في موضوعِ الخلقِ وغايتِهِ، والقيمِ التي تمنحُ لوجودِ الإنسانِ معناهُ، ثمّ بيّنَ حاجةَ الإنسانِ إلى التعلّقِ بالله وأسمائِهِ وصفاتِهِ، موضّحاً أنّ لبَّ توحيدِهِ تعالى يتجلّى بإمامةِ الأئمّة عليهم السلام، وأنّ الإيمانَ بالقضاءِ والقدرِ على وَفْقِ رؤيةِ أهلِ البيتِ هُوَ مدعاةٌ للتكاملِ وبصيرةٌ في الحياةِ، منتهياً بأنّ المسارَ الحقيقيّ للإسلامِ هُوَ مسارُ التشيّعِ، الّذي يرتبطُ بأئمّةِ أهلِ البيتِ عليهم السلام وبإمامةِ الثاني عشرَ منهم صلواتُ الله عليهِ، والحكمةُ من غيبتِهِ، وأنّ مرجعيّةَ الفقهاءِ هيَ الامتدادُ الرساليُّ في هذا العصرِ حتّى يأذنَ اللهُ أنْ تشرقَ الأرضُ بنورِهِ.

مؤسّسة العرفان للثقافة الإسلاميّة

١٥ شعبان ١٤٣٦

(١) الأنفال: ٢٤.

مقدّمة

تشهد الساحة الإسلامية انقسامات حادّة ساعدت على تكريس الرجعية والتخلف، فأصبح الواقع المخبَّط هو السمة الطاغية على معظم البلدان الإسلامية، ولم يحقّق المسلمون أي نجاحات واضحة على المستوى السياسي، والاقتصادي، والثقافي...، وبرغم ما في هذا الوصف من قسوة إلّا أنّ مرارة الواقع، ومسؤولية التحدي تستوجب وضع الأسماء على مسمياتها، ولا أظن أن هناك من يستطيع المجازفة بالرّهان على إيجابية الواقع، فلا وجودَ للإسلام الواحد ولا أثرَ للأمّة الواحدة، ولا علامة ماثِرة للتقدّم والتحضّر.

إنّ رصد الواقع وتحديده وإيجاد وصف دقيق لما هو عليه ليس إلا خطوة واحدة لمسيرة طويلة من الإصلاح، فالاعتراف بإشكالية الواقع لا يكون كافياً ما لم يتم التعرف على الدواعي والأسباب التي تقف خلف هذا التخلّف، وهنا يقع التحدي الكبير في تقديم مشروع إسلامي أصيل يكون معبراً عن حِكمة الرسالة وفلسفة الدين، ومبشراً بواقع جديد يحقق طموحات الإنسان وآماله.

فحجم التحدّي بحجم التخلّف مما يضاعف المسؤولية ويصعب المهمة؛ ولكن بتوزيع الأدوار وتضافر الجهود يمكن تقديم مساهمات حقيقية لخلخلة عقد الواقع والتحرك به نحو الأمام، ومن هنا لا يمكن أن نتوقع من كاتب واحد أو لون واحد من الكتاب أن يقدّموا حلاً سحرياً لتخلف الواقع، فالمسائل التي تحتاج إلى

مناقشات جدِّية تتسّع باتساع الحاضر والماضي والمستقبل؛ ولذلك لا بدّ من نهوض جماعي يستوعب كل أبناء الأمة وتياراتها، فالهمّ المشترك والمصير الواحد هو الذي يحقق الوحدة ويقضي على الطائفية والفرقة، فالمقياس الوحيد الذي يجب أن يسود هو ما ينفع المسلم في دينه ودنياه.

ما أحاول الإشارة إليه في هذا الكتاب هو إشكالية الوعي العام للإسلام، وفي ظني غياب الفهم الحقيقي والمنضبط للإسلام على مستوى الإطار، والمحتوى، والفلسفة العامة هي سببٌ أساسي لضياع أهداف الدين وغاياته، فأصبح الإسلام عند بعضهم يُفصّل على مقاسات أرباب المذاهب والطوائف، وأصبحت النصوص تُفسّر بحسب المصالح والأهواء، فتحوّلت المفاهيم المشوّهة للإسلام إلى عامل هدم وتخريب، فبدل أن يكون وعينا بالإسلام هو الحل لكل ما نعانيه أصبح وعينا مكرّساً لمعاناتنا.

والنقطة التي يمكن أن تكون محورية لإعادة فهمنا للإسلام إلى مساره هي البحث عن حكم الدين؛ وغايات الشرع فيها نستطيع أن نحقّق وعياً حضارياً ينسجم مع الإسلام ويتفاعل مع الواقع؛ لأن البحث عن القيم هو الذي يخرج الإسلام من الجمود الذي تكلّس بسبب الفهم القشري للإسلام.

والإسلام في حقيقة الأمر هو النظام الإلهي الذي يحقّق تكامل الإنسان في المجالات كافّة، والتسالم على هذه النقطة يحقق لنا فهماً جديداً تنفتح معه دلالات الخطاب أمام طموح الإنسان المتطلع للكمال، وعند ذلك تتحول كل التشريعات، وكل الأحكام والتوصيات، إلى محفّزات تؤكّد قيمة الإنسان، لا قيمة التشريعات

بعيداً عن قيمة الإنسان، فالوعي الذي يضخّم قيمة التشريع، ويتجاهل تماماً قيمة الإنسان، هو الوعي الذي يقلب الحقائق ويغير المسار، وتصبح الرسالة -حينئذ- عبئاً يثقل كاهل الإنسان، والحال أن الرسالة لم تأتِ إلا لكسر القيود والأغلال التي تقف حاجزاً أمام الإنسان، قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾(٢)، فقيمة التشريع في ما يحققه من قيمة للإنسان، فإذا كان الإنسان بذاته مثقلاً بالمطامع والشهوات والنواقص، التي تجره إلى الوراء، فهداية الله وإرشاده هي التي تحول نقصه إلى كمال، وضعفه إلى قوة، وعجزه إلى قدرة.

ولِيكون هذا هو الميدان الذي تتنافس فيه المذاهب والفرق في تقديم قراءات تحقق تكامل الإنسان وتصنع له مجده وحضارته؛ ومن هنا لا يمكن أن نقبل أي مذهب يقدّم نفسه على أنه الفهم الأصدق للإسلام، وهو لا يحقق بتعاليمه قيمة الإنسان ولا يهتم بتكامله، فالتمييز بين المذاهب، بوصفها قراءات لحقيقة واحدة (وهي الإسلام)، يجب أن يكون وفقاً لهذا المعيار، فالمذهب الأقرب هو المذهب الذي تكون تعاليمه دافعة للإنسان، في المجالات الإيجابية كافّة، وأن تزيل توجيهاته كل السلبيات التي تعوق مسيرته التكاملية.

ومن هنا كان عنوان الكتاب الإسلام وفلسفة التكامل إشارة إلى نقطة البداية في تحقيق فهم حقيقي للإسلام؛ وهو أن فلسفة الرسالة وغايتها ترتكز على تحقيق تكامل للإنسان.

معتصم سيد أحمد

---

(٢) سورة الأعراف:١٥٧.

الفصل الأوّل

التكامل حِكمة الخلق وأساس الرسالة

رؤية في المنهج .. بين الذاتيّة والموضوعيّة

العامل الأكثر تأثيراً في عملية التفكير عند الباحث، هو البعد الشخصي الذي يميّز كلَّ باحث عن الآخر، وما يختزنه الباحث من طبيعة نفسيّة، وتصوّر ثقافي يكون حاضراً عند البحث والتفكير، وذلك لما تمثله الذات من حضور واضح بين العقل والحقائق الموضوعيّة، فالتعقل هو سيرٌ نحو الواقع لإدراكه ومعرفته، ولكنّه ليس سيراً عقلياً مجرّداً، وإنّما يستصحب معه ما تحمله الذات من انطباعات، تساهم في عكس الواقع كما تحب أن يكون لا كما هو كائن، فالانسلاخ عن الذات، وإعدام الشخصية في مقابل الحقيقة الموضوعيّة، يعدّ من المحال المنهجيّ في علم المعرفة الحديث.

فالعقل لا يوصف بكونه حقيقةً مجردة عن شخصية الباحث ونفسيته، ومحاولة التفكيك هنا هي أشبه بمحاولة التفكيك بين الشيء ونفسه؛ فعندما يكون الحديث عن العقل بما هو نبتعد كثيراً عن الحديث عن الإنسان بما هو عاقل؛ لأنّ العقل الشخصيّ للباحث وما يختزنه من وعي؛ هو نتاج تجربة ذاتية في عالم المعرفة، أمّا العقل المجرد فحقيقة لا تمتّ إلى عالم الإنسان بصلة، فالإنسان بما يحمله من شخصية خاصة، ونفسية تميزه؛ هو ذاته الإنسان العاقل لا غير، فإهمال النفس لصالح العقل، أو تضخيم النفس على حساب العقل، أخطاء واقعيّة في مناهج

المعرفة، فحقيقة الوعي وطريقة الإدراك تتشكل وفقاً لخيارات الباحث، وتكوّنه الثقافي، بوصفها المحدّد الحقيقيّ للذات الباحثة.

والغريب أن هذه الذات تتشكّل بعيداً عن إرادة الإنسان واختياراته؛ لأن هذه الذات لا تعدو كونها شخصية الإنسان التي تضافرت كثير من الجهود لتكوينها، فبدءاً من الجينات الوراثية التي تؤثّر في بناء الشخصية، ومروراً بالأسرة التي يقوم فيها الوالدان بتطبيع المولود وتربيته بما يتوافق ووعيهم الثقافيّ، وانتهاءً بالمحيط الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ، والبيئة الجغرافيّة وغيرها، كلها عوامل تساهم في بناء شخصية الإنسان، ومن هنا نجد التمايز في طبائع الناس وشخصياتهم، فكل واحد يحمل شخصية عملت كثير من الظروف الخاصة على صياغتها وتشكيلها، وكلّها - كما هو واضح - عوامل لا يساهم الإنسان في اختيارها ولا يصنعها بمحض إرادته، وهذا التمايز في الطبائع والشخصيات هو السبب المباشر للتباين في المواقف، وتقييم الأفكار والأحداث، فالإنسان يبني علاقاته بالأشياء بناءً على تقييمه لها، وهذا التقييم ليس عمليّة عقليّة مجردة، وإنما تساهم فيه شخصية الإنسان ونفسيته في الدرجة الأولى.

ولكي تتضح الفكرة، فإننا نحاول تبسيطها بأمثلة حول تباين الناس في بعض الأمور الحياتية؛ من نوع الأكل والشرب، وما يتعلق بالذوق العام، من نوع اللبس والمسكن وغيرها، رغم أن هذا النوع من التباين لا يشكّل مشكلة، بعكس التباين في تقييم المواقف والأفكار والأحداث الكبرى، ولكنه يؤكد إلى أي درجة يمكن أن يكون الإنسان مسيّراً في أكثر مواقفه وقناعاته، فالعادات والتقاليد التي

تميز التجمعات البشرية تشكل الحاضن والبيئة التي يتكيف معها المولود منذ ولادته، وحينئذٍ ليس الإنسان حراً في اختيار عاداته؛ بل حتى نوع الأكل واللبس ونوع السكن، فالإنسان العربيّ مثلاً، لا يأكل ما يأكله الإنسان الصيني؛ بل قد يستقذره، في حين أن هذا الإنسان نفسه، لو تربى في الصين وعاش فيها، نجده يشتهي هذه الأكلات ويحبها، رغم أن الشخص هو الشخص، والأكل هو ذاته الأكل لم يتغير، ولكن الذي تغير هو نفسيته وشخصيته؛ وعليه إن تقييم الواقع والتفاعل معه لا يرتكز على شروط موضوعيّة تلاحظ الواقع بما هو كائن، وإنما كيف يكون هذا الواقع بالنسبة للإنسان وكيف يراه.

ومن هنا، يمكننا الجزم بأن شخصية الإنسان تتدخل بوصفها وسيطاً بين الإنسان وبين الواقع الخارجيّ، فلا تعكسه كما هو، وإنّما كما تحب هي أن تراه، فالإنسان الذي يستقذر نوعاً معيناً من الطعام، هل يستقذره لأن هذا الطعام- في عين الواقع وبما هو- قذر؟ أو أن شخصية هذا الإنسان قد بنيت بنحوٍ تجعله ينظر إلى هذا الطعام بعين الاستقذار؟ وبالنتيجة إن الإنسان يبني مواقفه اعتمادًا على شخصيته ونفسيته.

والمفارقة الكبرى هي أن هذه الذات وهذه الشخصية، لم يشكلها الإنسان بمحض إرادته؛ بل ساهمت كثير من العوامل الخارجة عن إرادة الإنسان في تشكليها، فشخصية الإنسان الذي نشأ في مجتمع مترف، تختلف عن شخصية نشأت في مجتمع فقير، والذي نشأ في مجتمع ديمقراطيّ تعدّدي، يختلف عن الذي نشأ في مجتمع مغلق ونظام دكتاتوريّ قمعيّ، وهكذا تتداخل العوامل وتتعدد،

لتشكّل حضورها في فرز المواقف وتقييم الأفكار.

فمقاربة الأفكار وتقييمها، لا تخضع – في الغالب – إلى ما للفكرة من حق وصواب، وإنما لمقدار ما تجد هذه الفكرة من انسجام مع شخصية الإنسان، فلا يمكن أن نجد نتيجة متقاربة لدراسة ظاهرة واحدة لباحثين مختلفين في التوجهات والثقافة، فلو بحث طالبان في جامعة واحدة، وتحت إشراف أستاذ واحد؛ ولكنهما كانا متباينين في البنية الثقافية، فكان أحدهما ينتمي إلى نجد والآخر إلى النجف أو كربلاء مثلاً، وكان البحث عن الشعائر الحسينيّة عند الشيعة، فالنتيجة المتوقعة أن البحثين يحملان نتائج متباينة، رغم أن العقل واحد، والموضوع المبحوث واحد، مما يعني أن سبب الاختلاف في التقييم هو الاختلاف في البيئة والثقافة، وكما أكدنا أن هذه البيئة والمحيط الاجتماعيّ والسياسيّ والاقتصاديّ والثقافيّ، الذي يساهم في صناعة الشخصيّة، هو خارج عن إرادة الإنسان، وبالنتيجة إن الإنسان – في المحصلة – لا يبني قناعته بمحض إرادته.

هذا الأمر مع ما يحمله من صواب، إلا أنه لا يمثل حتميّة تمنع الإنسان من رؤية الحقائق كما هي، بعيداً عن تأثير النفس، فلا الاستسلام لهذه العوامل، ولا التنكّر لها وعدم الاعتراف بها، هو الخيار الصحيح، فالاستسلام يعني النسبية المطلقة، وانتفاء معايير للحقيقة، والتنكر لا يمنع من التأثير الحقيقيّ، للذات التي تتدخل بوضوح في تقييم الأفكار.

وأنا هنا، لا أحب الخوض تفصيلاً في النظريات التي خضعت أمام الحتميّات، مثل الحتميّة التاريخية والحتمية الاجتماعيّة، وغيرها من حتميات تتلاشى معها إرادة

الإنسان في التغيير، فنحن نسلّم بتأثير كل تلك العوامل، ولكن لا نؤمن بالحتمية، فبإمكان الإنسان أن يساهم بمحض إرادته في إعادة بناء شخصيّته.

إن الاعتراف بهذه الحقيقة - وإن كان في الجملة - لا يعني حتمية الذات في مقابل الحقيقة الموضوعية؛ لأن الإنسان بوجدانه يؤمن بإمكانية إدراك الحقيقة الموضوعية، كما هي متموضعة في الخارج، هذا فضلاً عن كونه واعياً في أغلب الأحيان لتدخل النفس والهوى، بوصفه وسيطاً غير أمين لنقل الحقيقة والواقع، ﴿بَلِ ٱلْإِنسَٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ۝١٤ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ﴾[1]، فالذاتية التي نتسالم عليها هي الهوى والشهوات، ومجمل ما تكسبه الذات من انفعالها بالمحيط الخارجيّ، وهي بهذا المقدار تعمل على تلوين الحقائق وتغييرها بما يتناسب مع هوى النفس، إلا أنها ليست حتمية تمنع الإنسان من إدراك الحقيقة.

فالاعتراف بهذه العقبة المعرفيّة، ليس لأجل إيجاد تعايش منهجيّ معها، وإنما من أجل الاعتراف بقدرة العقل الذي يرى الحقائق واضحة وإن كانت مخالفة لهوى النفس، وغير منسجمة مع طبيعة الإنسان وشخصيته، فالإنسان ليس وجوداً ماديّاً ونفسيّاً فحسب، وإنما هو وجود عاقل أيضاً، فحينئذٍ لا يتأثر العقل بمؤثرات المادة، ولا يتغير بتحولات النفس وانفعالاتها.

والتجاوز المقصود ليس محاولة لإلغاء النفس وإعدام الذات، وإنما تهذيبها وتربيتها؛ حتى تكون شفافة تعكس الواقع كما هو، من غير أن تلونه بميولها الخاصة.

---

(١) سورة القيامة: ١٤ - ١٥.

وبذلك، يمكن أن نجد دوراً فعّالاً للعقل، بعد تزكية النفس وتهذيبها، ﴿وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾(١)، فليس العقل حقيقة مفارقة للذات، يتحرك بعيداً عن النفس وميولها، وفي الوقت ذاته ليس أسيراً يخضع لتعقيداتها وأهوائها، وبذلك نرفض أن يكون العقل والنفس والهوى حقيقة واحدة، فتصوير الذات بمنظار واحد خطأ منهجيّ، يجعل العقل رهينة لهوى النفس وميولاتها، ومن هنا، لا نجد وصفاً مناسباً للذاتية أكثر مما عبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾(٢).

والإيمان بأن للنفس هوًى يحرف الحقائق الموضوعية، لا يعني أن تكون النفس عقبة حتميّة أمام إدراك الحقائق الموضوعية، والتحدّي المعرفي الذي يخلقه هذا الوصف هو إمكانية الباحث من تهذيب النفس، وصيانتها عن كل المؤثرات الخارجيّة والأهواء الذاتيّة، لكي يصل العقل إلى الموضوع وصولاً مجرداً.

وبهذا التصور نكون قد حصرنا الذاتية في طبيعة النفس وميولاتها وأهوائها، في الوقت الذي جعلنا للعقل إمكانية تجاوز الذات، وبلوغ الحقائق الموضوعيّة.

وهذا التبسيط في التصوير لا يعني السهولة في الأداء المعرفي؛ لأن عملية تجريد العقل وتهذيب النفس يشوبها كثير من التعقيدات، فالإنسان لا يعيش بعقله فقط، وإنما هو موجود يعيش هذا التفاعل التركيبيّ.

ومن هنا، كان بعث الأنبياء والرسل ضرورة معرفيّة؛ لأن الإنسان بهذه

---

(١) سورة الجمعة:٢.

(٢) سورة النجم:٢٣.

الطبيعة الاستثنائية، والتعقيد في الأداء المعرفي، يكون غالباً أسيراً لميولاته النفسية، لولا تنبيه الأنبياء وتذكيرهم الدائم، وإثارة العقول لواقع الحقائق الموضوعيّة؛ ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾(١)، فهدى الله هو الضمان لفضح تسويلات النفس.

وبهذا، يمكننا أن نفهم وصايا الأنبياء، وتوجيهات النصوص الدينية، التي عملت على التمييز بين العقل والهوى على الدوام، بحيث لا يخلو نصٌّ تقريباً من تذكير بالحقيقتين.

وعندما ابتعد المسلمون عن هذه التوصيات، التي لم يجدوا لها علاقة بمناهج المعرفة، تحركوا بخطوات متعثرة للبحث عن مناهج هنا وهناك، فكان وقوعهم في أحضان الفلسفة اليونانية، ومناهجها المعرفية، مُعبّراً عن أزمتهم المنهجية.

ما يهمنا هنا من الإشارة إلى هذا الأمر، هو أن الحقيقة حالة موضوعية يمكن للباحث الوصول إليها، وتعرّفها كما هي في عين الواقع، مع التنبه إلى واقع بعض المباحث التي تكون فيها الذات أكثر حضوراً وتأثيراً، وتجد ذلك واضحاً في المقارنات المذهبية والعقائدية، فالدارس لمذهب من المذاهب، وهو منتمٍ إلى مذهب آخر، تختلف دراسته ونتائجه عن دارس آخر من المذهب نفسه؛ لأن الذات - حينئذٍ - تعكس الواقع كما تحب لا كما هو كائن، وهذه الحقيقة تكاد تكون من المسلّمات، التي تعايش معها الجميع بوصفه قدراً لا يمكن تجاوزه.

---

(١) سورة النجم:٢٣.

ورغم أن هذه الحالة هي الغالبة إلا أنها ليست حتميّة؛ فبالإمكان تجاوز الذات، والانتصار للحقيقة الموضوعيّة، حتى وإن كانت مخالفة لنفسية الباحث وطبيعته الشخصية، والشواهد على ذلك كثيرة.

وأنا في هذا البحث الذي أنا بصدده، قد أكون المبتلى بهذا الأمر في دراستي للمذهب الشيعي وأنا منتمٍ إليه، فقد أُجيِّر الحقائق، وألوي النصوص حتى تتناسب مع قناعاتي، ولا يمكنني تبرئة نفسي والشهادة لذاتي؛ لأنه -حينئذٍ- يكون ادعاءً من الصعب البرهنة عليه، ورغم أنني لم أكن شيعياً بالمولد، وإنما تشيّعت بعد البحث والدراسة؛ فكان ذلك بمثابة تجربة عملية لتجاوز ذاتي، وانتصاري للحقيقة الموضوعيّة، ولكن ذلك لا يصلح شاهداً على موضوعيّتي في هذا البحث، مما دفعني لأن أبحث عن ضوابط تجعل بحثي يتصف بحالة من الموضوعيّة.

والموضوعية التي أنشدها في بحثي هذا، هي دراسة التشيع برؤية شمولية تبتعد عن التفاصيل، وعن البحث عن براهين على جزئيات المذهب، وهذا الأسلوب من الدراسة يُبعد عن المشاذّات الكلاميّة، التي يفرزها الجدل العقائدي، عندما تكون المقارنات قائمة على إثبات الفكرة نفسها، لا مدلولها وانعكاسها على مستوى الحكمة والغاية، فتارة يكون الكلام في طرق إثبات الفكرة، وأخرى في ما يترتب عليها بعد ثبوتها من حكمة.

فدراسة الإمامة مثلاً وفقاً لهذا المنهج، لا يتناول طرق إثباتها، وعندئذٍ تتجاوز كل أسباب التوتر، التي تفرضها طبيعة الخلاف في الإمامة بين المذاهب، وإنما يتم

البحث فيها على مستوى فلسفة الإمامة، والحكمة من وجودها، والغاية من الاعتقاد بها.

وبذلك لا يحقّ للمخالف مصادرة رؤيتي، التي تمثّل خلاصة فهمي لحكمة الإمامة، ولا يمكن أن أُتهم بعدم الموضوعيّة والحياديّة؛ لأن الكلام عن الحكمة يأتي بعد فرض ثبوت الواقع، وهو بعكس مرحلة إثبات أصل القضية التي هي محل الخلاف والنزاع، وهي المرحلة التي يمكن أن يُتّهم فيها الإنسان بعدم الموضوعيّة في الرؤية، أما بعد فرض الثبوت، وتجاوز ما فيه من خلاف، يأتي الكلام عن دلالات هذه القضية، وانعكاساتها على مستوى آثارها الإيجابية والسلبية، وهي المرحلة التي لا يُتّهم فيها الإنسان بعدم الموضوعية.

ولا يبقى إلا أن يقال: إن هذه الرؤية أو الحكمة لا تنسجم مع الحكمة الكبرى للإسلام وفلسفة الدين، بأن تكون هذه الحكمة مجرد تخرّصات، لا ترتكز على أية مبررات منطقيّة، وحينئذٍ لا أُتهم بعدم الموضوعيّة؛ وإنما بعدم الكفاءة العقليّة.

كما أن هذا النوع من الدراسة يرتكز على الحكم العامة التي تمثل فلسفة الإسلام، وغاية الرسالة، وتمثل القيم الكبرى التي عليها حالة من الإجماع، والإطباق العقليّ والعقلائيّ.

ومن هنا، نرى أن المنهج الأمثل لقراءة الأديان والمذاهب، والتمييز بين أفكارها، وإجراء مقارنات منهجية وعلمية محايدة؛ هو البدء بهذه القيم الكبرى، بوصفها معايير تصلح للفرز بين هذه المذاهب، وهي الضمانة الحقيقية للخروج

من النظرة الذاتية المتأثرة بالعصبيات الطائفية، أو بالعقد النفسية، والتراكمات الاجتماعية.

والمعايير التي نبحث عنها، ليست أكثر من الإجابة عن الأسئلة الكبرى، مثل ما الإسلام؟ وإلى أي شيء يدعو؟ وما الأمر الذي يريده من الإنسان؟ وإلى أية غاية يريد أن يصل به؟ وما الإنسان؟ وما حاجاته على مستوى الفرد والجماعة؟ وما عوامل ضعفه وعوامل قوته؟ وأي شيء يحتاجه الإنسان من الإسلام ومن الدين بنحوٍ عام؟

كل هذه الأسئلة وغيرها لا بد أن تكون واضحة، لأننا نستخلص منها رؤية الإسلام وفلسفته الكبرى، فالإجابة عن هذه الأسئلة ترسم الخارطة القيمية التي يُبتنى عليها الدين، وباكتشاف هذه القيم، نكتشف أيضاً كيف أنها تتفاضل في ما بينها، وتتكامل بنحوٍ هرمي يصل بنا إلى قمة القيم، وحينئذٍ تصلح لأن تكون معايير لمحاكمة المذاهب التي ترى كل واحدة منها أنها التمثيل الأصدق للإسلام.

وبالنتيجة، نتجاوز الطريقة التقليدية في الحوار والجدل المذهبيّ الذي يحاول الاستدلال على كل فكرة ونقد الفكرة المخالفة بطريقة إن قلتم قلنا، لأنها لا تفضي إلا إلى جدل عقيم، تتضخم فيه الذات التي تبحث عن الانتصار، كما أن هذا النوع من المحاكمات، تغيب معه الرؤية العامة، التي تجعل الدين حاضراً بكل أبعاده ومعانيه في وجدان الإنسان.

وبعد الوصول إلى بيان حِكمة الإسلام وفلسفة الدين والكشف عن الغاية

الممثّلة لمحورية الوجود وهدف الخِلقة يمكننا القيام بمحاكمة كل المذاهب في ضوء تلك الغاية، حتى نخلص إلى معرفة أية مدرسة من المدارس الإسلامية هي التي جسّدت حِكمة الإسلام، وراعت فلسفة خلق الإنسان.

وبهذه الطريقة نكون قد ساهمنا مساهمة إيجابية، لإزالة الغموض عن المذاهب، وخاصة المذهب الشيعيّ الذي ظلم بنحوٍ ممنهج ومتعمد.

التكامل فلسفة الخلق وغاية الوجود

إن الحالة المنهجية، تقتضي البحث عن فلسفة الخلق والإيجاد، قبل البحث عن فلسفة الإسلام والرسالات، ورغم وجود تداخل بين الأمرين؛ لأن فلسفة الإسلام هي الكاشفة والمعبرة عن فلسفة الخلق والإيجاد، إلا أن العقل الإنساني بذاته يؤمن بوجود حِكمة من الخلق، يراها واضحة وبيّنة، حتى لو لم يكن هناك مذكّر ومنبّه لتلك الحكمة.

والمتأمّل في حقيقة الخلق، وما أوجده الله في هذا الكون، يجده في حالة من الانسجام والتكامل والترابط في ما بينه، وهذه الحقيقة البديهيّة تكشف عن ضرورة وجود محور، يمثل غاية هذا الانسجام والتكامل الكونيّ، وما يصطلح عليه القرآن من تسخير الكون للإنسان، هو تعبير دقيق عن محورية الإنسان لهذا الكون.

وتسخير الوجود، أو محورية الإنسان للكون، تعني أن فلسفة الخلق تتحقق بوجود الإنسان، فلا يكون هذا الكون معنًى بدون إنسان، فهو الموجود الوحيد

الذي يعي وجوده، كما أنه يجد معنًى لوجود بقية الأشياء، فالفهم أو الوعي الذي يحققه الإنسان العاقل، هو ذاته الفهم والوعي الذي يعي حقائق الوجود، ويجعل من وجودها محوراً لذاته؛ فمجرد الحديث عن حكمة الوجود، هو حديث عن الإنسان، لأنه الموجود الوحيد الذي يجد للحكمة معنًى ويجد لوجوده حكمة.

فالشمس، والقمر، وبقية النجوم، والكواكب، والأرض والهوى، والماء... كلها وُجدت وسُخّرت للإنسان، ما يجعل وجوده بذاته يمثل حكمة وغاية لبقية الموجودات.

ونضرب بعض الأمثلة لتوضيح ما هو واضح.

١- لو كانت الكرة الأرضية أصغر حجماً مما عليه، لضعفت جاذبيتها، ولقلّ الهواء في الفضاء، ولتبخّر كل ما عليها من الماء، وحينئذٍ تستحيل فيها حياة الإنسان.

٢- وفي المقابل لو كانت أكبر حجماً مما هي عليه لازدادت الجاذبيّة، ولتعثّرت الحركة، واستحالت معها الحياة.

٣- لو دارت الأرض حول نفسها بسرعة أقل كالقمر مثلاً، لأصبح النهار ١٤ يوماً، أي٣٣٦ ساعة، وأصبح النهار حَرّاً لا يطاق، والليل برداً لا يطاق.

٤- لو أن الأرض اقتربت من الشمس مثل الزُّهَرة، لأهلكتنا بالحرارة، ولو أنها ابتعدت مثل زحل لأهلكنا البرد.

٥- لو كانت قشرة الأرض أكثر سماكة لامتصت الأوكسجين، ولما وجد

الإنسان ما يسدُّ حاجته إلى التنفس.

٦- لو كانت البحار أعمق مما هي عليه، لامتصّت المياه الزائدة كميات كبيرة من ثاني أوكسيد الكاربون، ولما وجدت النباتات كفايتها للحياة، وهلاك النبات هلاك للإنسان.

٧- لو كان الغلاف الجوي أقل كثافة، لأحرقتنا النيازك والشهب المتساقطة بمعدل أكثر من ١٥٠ ألف شهاب ونيزك في اليوم الواحد.

٨- لو زادت نسبة الأوكسجين في الجو، لازدادت قابلية الاحتراق في الأشياء، بحيث تتحول الحرائق البسيطة إلى انفجارات هائلة، ولو قلت نسبة الأوكسجين فيه، لاستحال نشاطنا إلى خمول، ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾(١).

والشواهد لا حصر لها في تسخير الكون للإنسان، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾(٢).

وتسخير الكون هو عنوان آخر لحقيقة التكامل عند الإنسان، فلو لم يكن مسخَّراً لكان معوّقاً لحركة الإنسان وتقدمه، إذ كيف يتكامل وكل شيء ممتنع أمامه؟ وبهذا نقترب من فلسفة الخلق الذي وجد لكي يفسح الطريق لانطلاقة الإنسان وتكامله بحيث لا يكون لتكامله حدٌّ محدود.

وهذه الحقيقة هي الدافع لحركة الإنسان وتقدمه، فالإنسان بما هو إنسان،

(١) سورة الفرقان: ٢.
(٢) سورة لقمان: ٢٠.

وبعيداً عن كل اعتبار، نجده ومنذ أن خطّت قدماه في هذا الوجود وهو في حالة من الكدح الدائم لتطوير نفسه وقدراته، وبناء حضارته، مستفيداً مما جُعل تحت تصرفه، وما تشهده البشرية من تقدم في العلوم والمعارف شتى ، لخير دليل على إمكانية تكامل الإنسان وتطوره.

فالجمود والاستسلام والانطواء، مفاهيم تمثل الرؤية المعاكسة لفلسفة الخلق والوجود، ووقوف الإنسان ساكناً أمام ما هو متاح له من إمكانات، يمثل انحرافاً في طبيعة الإنسان الطامحة لكلّ كمال.

وبناءً على هذه الحقيقة الواضحة، فإنه لا يمكننا أن نجد تصوراً لفلسفة الرسالة، بعيداً عن واقع الإنسان الذي جُعل محوراً وهدفاً للخلق، وإلا يكون الخطاب - حينئذٍ - أجنبياً عن طبيعة الإنسان وفطرته.

فلو تصورنا أن الإسلام جاء ليمنع الإنسان من التقدم والتكامل، أو أنه- في أقل تقدير- لا يحفز الإنسان ويشجعه، ولا يشرع له التشريعات التي تفتح الطريق أمام مسيرته، حينئذٍ لا يكون الدين مجرد دعوة لتخلّف الإنسان فقط، وإنما دعوة لموته والقضاء عليه، لأن الحياة لا تعني أقل من القدرة على الاستمرار في المسير.

ومن هنا، جاز لنا أن نلخّص حِكمة الرسالة الإسلامية بقوله عزّ وجلّ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ ﴾(١)، فلسفة

(١) سورة الأنفال: ٢٤.

الرسالة هي الدعوة لحياة الإنسان، أي الدعوة التي تفتح الطريق أمام مسيرة الإنسان وتكامله.

كما أن الرسالات السماويّة، هي التي تخلق حالة التوازن في مسيرة الإنسان التكامليّة، حيث تجعل لتكامل الإنسان هدفاً ومحوراً يدور هو الآخر حوله، فإذا كان الكون قد خُلِقَ من أجل الإنسان، فلا بد من أن يكون للإنسان هدفٌ خُلِقَ من أجله، وذاك هو السبيل الذي يضبط غرور الإنسان وتكبره، عندما يجد كل شيء متاحاً له.

العبوديّة فلسفة الرسالة وأساس التكامل

لا يمكن أن نتصور الحكمة من الخلق بدون وجود الإنسان، وكذلك لا يمكن أن نتصوّر أن هناك رسالة ولا إنساناً.

فلمّا كان الإنسان هو محور الخلق، كذلك هو ذاته محور الرسالات، والمحورية هنا ليست كون الإنسان هو المقصود من الخطاب فحسب، وإنما هي المحورية الكاشفة عن قيمة يحققها الإنسان بذلك الخطاب.

وهذا الوصف، هو الذي تنفتح به دلالات الخطاب أمام طموح الإنسان المتطلع للكمال، وعند ذلك تتحوّل كل التشريعات، وكل الأحكام والتوصيات إلى محفّزات تؤكد قيمة الإنسان، لا قيمة التشريعات بعيداً عن قيمة الإنسان، فالوعي الذي يضخّم قيمة التشريع، ويتجاهل تماماً قيمة الإنسان، هو الوعي الذي يقلب الحقائق ويغيّر المسار، وتصبح الرسالة – حينئذٍ – عبئاً يُثقل كاهل

الإنسان، والحال أن الرسالة لم تأتِ إلا لتكسر القيود والأغلال التي تقف حاجزاً أمام الإنسان، قال تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾[1]، فقيمة التشريع ما يحقّقه من قيمة للإنسان، فإذا كان الإنسان بذاته مثقلاً بالمطامع والشهوات والنواقص التي تجره إلى الوراء، فهداية الله وإرشاده هي التي تحوّل نقصه إلى كمال، وضعفه إلى قوة، وعجزه إلى قدرة.

ومن هنا كانت تعاليم الأنبياء والرسل، مصابيح تضيء طريق السالكين، وعلامات يهتدي بها الحائرون، بمعنى أن حقيقة الرسالات وفلسفة التشريعات هي العروج بالإنسان إلى مدارج الكمال، بتربيته وتعليمه وإرشاده وهدايته، ولذلك كان الإنسان هو محور خطاب القرآن، ليس لكونه الموجود العاقل فحسب، وإنما لكونه الموجود القابل للكمال.

ومن هنا يتّضح أن القيمة الأساس التي تدور حولها تعاليم الإسلام، هي الإنسان بما هو إنسان، فرداً كان أم جماعة.

وهنا يمكننا تسجيل ملحوظات على مجمل الخطاب الإسلاميّ، أو على مستوى الوعي الديني المتاح عند الإنسان المسلم، فالوعي الذي حقّقه ذلك الخطاب، قد عمل على استبعاد الإنسان بوصفه قيمة محورية جاءت من أجلها التشريعات، في حين أن التشريعات لا تكتسب أي قيمة بعيداً عن الإنسان، كما أن قيمة الإنسان تتحقق في القيم التي تركّز عليها التشريعات؛ ومن هنا تنبع خطورة تهميش الخطاب الديني للإنسان بوصفه قيمة محورية، وتركيزه على

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

التشريع بوصفه طقوساً مطلوبة لذاتها.

ولذا تجد أن حقيقة الانتماء للإسلام في ضمن وعينا الديني لا تتجاوز تأدية هذه العبادات وتنفيذ هذه التشريعات، وبالنتيجة تتحول هذه الطقوس إلى قيمة يدور حولها الإنسان، فالصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، وغيرها من العبادات، لا تعدو كونها – في ضمن هذا الوعي المتاح – واجبات يُثاب عليها الإنسان يوم القيامة، أما على مستوى الحياة الدنيا، فلا تشكّل قيمة ملموسة على مستوى السلوك الحضاري للإنسان، ليس على صعيد الفرد المكلّف فحسب، بل حتى على صعيد المؤسسة الدينية التي ركزت بحوثها العلمية والفقهية على حدود الأحكام، من واجبات ومبطلات، ومستحبات، ومن ثمّ الشكل الذي يحقّق صحة العبادة، في الوقت الذي لا نجد المؤسسة الدينية مشغولة ببحوث تتناول قيم الأحكام، وحِكم التشريعات، وهو البعد الوحيد الذي يحقّق قيمة الإنسان، وإذاك إن الخطاب الإسلامي المتوارث، قد عمل على تفريغ الدين من محتواه المتمثل في القيم.

والإسلام هو الرسالة الخالدة التي جاءت تتويجاً لجهود الأنبياء السابقين، وكون الإسلام خالداً، يدل على شمولية الخطاب، وتمامية التشريع، كما أن الخاتمية تعني خلاصة ما يريده الخالق للمخلوق، وهذا النوع من التفكير هو الذي يخلق مساحة للتفاعل بين الإنسان ومضامين الدين وحِكم التشريع؛ لأنه نوع من الوعي الباحث عن مراد الله وحكمته من خلق الإنسان ووجوده، فقيمة الإنسان في ما أراده الشارع للإنسان، وليس في ما أراده من الإنسان، حتى العبادة لا تكون

عطاءٌ من الإنسان بقدر ما هي عطاءٌ للإنسان؛ لأن معناها حقيقةٌ ليس سلب شيء من الإنسان، وإنما تحقيق قيمة له.

في رواية أن رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام قال: لم خلق الله الخلق؟ فقال: «إن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقه عبثاً، ولم يتركهم سدًى؛ بل خلقهم لإظهار قدرته، وليكلفهم طاعته، فيستوجبوا بذلك رضوانه، وما خلقهم ليجلب منهم منفعةً ولا ليدفع بهم مضرة؛ بل خلقهم لينفعهم ويوصلهم إلى نعيم الأبد»(١).

فالإسلام بهذا المعنى، هو النظام الإلهي الذي هدفه بناء الإنسان، وتكامله في المجالات كافة، وحينئذٍ لا يمكن أن يكون هناك مذهب يقدم نفسه على أنه الفهم الأصدق للإسلام، إذا لم يحقّق بتعاليمه قيمة الإنسان، فالتميز بين المذاهب، بوصفها قراءات لحقيقة واحدة (وهي الإسلام)، يجب أن يكون وفقاً لهذا المعيار، فالمذهب الأقرب هو المذهب الذي تكون تعاليمه دافعة للإنسان، في المجالات الإيجابية كافة، وأن تزيل توجيهاتُه كل السلبيات التي تعوق مسيرته التكاملية.

فتعاليم الدين وتشريعاته على المستويات كلها تحقّق للإنسان غايته، وهي الاقتراب من الله بكماله وجلاله، فيكون الإنسان متمحضاً تماماً لله في شعوره وسلوكه ومعارفه، وحتى في انطباعاته وميوله وأحاسيسه (لله رب العالمين)، فلا تكون قيمة الإنسان حينئذٍ قيمة ذاتية نابعة من طبيعته الشخصية، فالإنسان بما هو مخلوق ناقص بالطبع وبالذات، وفاقد لكل كمال، ومن هنا تكون المنّة والإحسان من الله، هي الطريق إلى كمال الإنسان.

---

(١) بحار الأنوار: ٥/ ٣١٤.

وعند هذه النقطة تتشكل مفارقة جوهرية بين قيمة الإنسان في الإسلام، وبين قيمة الإنسان في الفلسفات الوجودية، التي تتضخم فيها الأنا بنحوٍ يصبح الإنسان فيها ربّاً للوجود، وهذه النظرة الغافلة عن حقيقة الإنسان العاجز والفقير إلى الله، لا تُكسب الإنسان إلا مزيداً من الغرور وعبادة الذات، وهي النقطة التي تتوقف فيها مسيرة الإنسان، عندما ينظر لنفسه بعين الرضى والكمال، بعكس عبادة الله، التي لا تجعل لعروج الإنسان حدوداً، كما سيأتي توضيحه.

فإذا كان الكون مسخَّراً للإنسان، وخطاب الإسلام يدور حول الإنسان، فأي محور يجب أن يدور حوله الإنسان؟

إن هذا السؤال، يقودنا – وبنحوٍ مباشر – إلى فلسفة خلق الإنسان، وهي العبودية الكاشفة عن محورية الله لدى الإنسان، ونستشف هذا الأمر من قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، فهذه الآية إجابة صريحة عن السؤال: لماذا خلق الله الإنسان؟ فالعبودية تمثل هدفاً سامياً وقيمة علي للإنسان، فما هي العبودية؟

نحن هنا لا نحاول أن نثير البحث بشكله التقليدي، الذي يتناول تعريف العبادة في اللغة والاصطلاح، ثمّ مناقشة الآراء وترجيح الأقوال، وإنما نحاول أن نتعرف – وبنحوٍ مباشر – حِكمة العبادة وحقيقتها، والفلسفة الكامنة فيها.

في البدء، لا يمكن أن تتضمن العبادة مفهوماً سلبياً، لا من جهة العبد ولا

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

المعبود، لأن الله غنيٌّ بذاته لذاته، غير محتاج لخلقه: ﴿وَمَن يَبْخَلْ فَإِنَّمَا يَبْخَلُ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ وَٱللَّهُ ٱلْغَنِىُّ وَأَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ﴾(١).

فمن الواضح إذاً، أن الله لا ينتفع بعبادة العبد، بل العباد هم الذين ينتفعون، ومن هنا لا تكون العبادة حقيقة سلبية في ما يخص الإنسان أيضاً، أي بمعنى أن الله لم يخلق الإنسان لكي يستعبده، ويفرض عليه ما يقيّده.

ولذا يجب علينا البحث عن معنًى للعبادة يستقيم معه التوحيد، وتنسجم به فطرة الإنسان، فالعبودية في الدلالة العرفية تتناقض مع الحرية، فكيف يكون الإنسان عبداً وفي الوقت نفسه حراً؟ وهل قيمة الإنسان في عبوديته أو في حريته؟ هذه الأسئلة يمكن أن تقودنا إلى إيجاد فلسفة للعبادة يرتفع بها التناقض وتتحقق بها قيمة للإنسان.

ولكي نقترب من العبادة بالمعنى التشريعي، لا بد من أن نقترب أولاً من العبادة بالمعنى التكوينيّ، بوصفها الأساس الذي تُبتنى عليه العبادة في التكليف؛ فكون الإنسان عبداً باختياره، يعني بالضرورة كونه عبداً في كيانه، فلا يكون هذا التكليف حالة عرضيّة لم ترتكز على الطبيعة الإنسانية، وإنما القول بأن الإنسان بذاته عبد، هو تعبير آخر عن القول إن الإنسان كائن مخلوق.

وبعبارة أخرى، هل الإنسان بذاته عبد؟ أو بذاته حر؟

فإن كان الإنسان بذاته حراً، فتكون العبادة بالمعنى التشريعي نوعاً من أنواع

---

(١) سورة محمد: ٣٨.

مصادرة الحرية أو تحديدها وتحجيمها، لانتفاء مبرّر ذاتي يدعو الإنسان للخروج من الحرية للعبودية، إلا أن تكون هناك سلطة فوقية، فرضت الهيمنة والقهر على الإنسان، إظهاراً للسلطنة والقدرة، فتكون العبادة حينئذٍ حالة سلبية بامتياز، على مستوى العبد والمعبود.

فعلى مستوى العبد لا تعدو كونها تحجيماً لقدراته وتحديداً لإمكاناته، والأمر واضح على مستوى المفارقة العرفية، التي تميز بين العبد المملوك لسيده وبين السيد الحر.

أما على مستوى المعبود، فإنها تكشف وبنحوٍ ما، عن حاجته ونقصه، الحال التي دعته إلى فرض الهيمنة والسلطنة، ومصادرة حرية الإنسان.

أما القول الآخر بأن الإنسان بذاته عبد لله تعالى، فإنه يرتكز على حقيقة الإنسان المخلوق، وهذا الوصف هو ذاته الذي يحقق معنى العبودية؛ فإذا تحقق الخلق، فلا يحتاج الأمر إلى مرحلة ثانية تتحقق فيها العبودية التكوينية، فالمخلوق معلّق دوماً بخالقه، والموجود محتاج إلى موجده، بحيث يكون مُضطراً في بقائه إليه، وتلك العلقة الاضطرارية هي نفسها العبوديّة، يقول السيد المدرسي: «وإذا كان الإنسان قد خلقه الله، فهو إذن لم يوجد نفسه، ولا هو يمدّها بطاقة البقاء، ولذلك فإنه موسوم بطابع (العبودية الذاتية)، النابعة من كيانه الطارئ الذي يملكه الله بيديه كلتيهما، وقد وهبه إياه بكامل مشيئته، وسوف يأخذه منه متى أراد بكل قوة وسلطان، وأي عبد أشد عبودية، وأوسع رقاً من هذا الذي لا يملك خلقه، ولا يضمن لنفسه البقاء؟! وفي المقابل، أي سيد أقوى سيادة

وأوسع سلطاناً من (الله) الذي يعطي الوجود ويضمن البقاء، وإن شاء منع؟

وتأتي من طبيعة هذه المقابلة العميقة حقيقة (الحاكمية) المطلقة لله سبحانه على البشر جميعاً، كما تتحقق طبيعة (المحكومية) الشاملة للإنسان، بحيث يفرض عليه العقل والضمير أن يخضع لله في كل شؤونه، وألّا يعمل إلّا بما يوحيه إليه سبحانه، ويلزمه في حقلي الدنيا والآخرة سواء بسواء، ذلك لأن مجرد تصور (المالكية الإلهية)، و(العبودية البشرية)، كافٍ لإيحاء فكرة العبادة والخضوع أمام الله تعالى، إذ إنّ هذه الفكرة ليست إلا تعبيراً عن تلك الحقيقة.

فالتسليم في عمق الشعور، تعبير عن التسليم في عمق الوجود، والطاعة في حقل الإرادة، تعبير عن الطاعة في حقل السنن الكونيّة، والعمل وفق هدى الله في التشريع، تعبير عن العمل وفق هداه في التكوين، والسجود على الأذقان اختياراً، تعبير عن السجود في الكيان اضطراراً، والصيام عن الشهوات وهي مقدورة، تعبير عن الصيام عن التمنيات وهي مستحيلة، والدين، كل الدين، انعكاس في الشعور، وفي الإرادة عما هو حقيقة وواقع في اللاشعور وفي النظم الكونية في ما وراء الإرادة(١).

وهذا الانسجام بين العبادة في التشريع والعبادة في التكوين، هو السبب الذي يجعل الإنسان في تكامله منسجماً مع كل الوجود، فإذا كان الإنسان في واقع كيانه عبداً لله، تكون الحرية حينئذٍ موهبة ومنّة إلهية، تطوّل الله بها على العباد.

والحرية بهذا الفهم لا يمكن أن تكون تأسيساً لخيارات تبتعد عن حقيقة

---

(١) القيادة الإسلامية.

العبودية؛ فالحد المشترك الذي يجمع بين كيان الإنسان المفطر في عبادته لله وبين الحرية، هي المسؤولية، والمسؤولية تعني أن تتحرك الحرية في ما ينسجم مع الطبيعة التكوينية للإنسان؛ لأن الحرية ليست مطلق الترجيح بين الخيارات، وإنما الحرية هي ترجيح الأصلح الذي ينسجم مع طبيعة الإنسان العابد بكيانه لله، وألا تكون الحرية عقبة حقيقية في مسيرة الإنسان التكاملية؛ لأن بإمكان الإنسان أن يختار بحريته السير عكس اتجاه السنن الكونية.

صحيح أن الإنسان حرٌّ في أن يكون عبداً أو لا يكون، ولكنه مسؤول، فالعبادة على مستوى التشريع، هي نوع من الإقرار بكونه مخلوقاً، وهذه الحقيقة هي بداية الطريق، تسعى الإنسان نحو الله الخالق.

وبهذا بدأنا نقترب من معرفة حكمة العبادة، فإذا بدأنا بالآية القرآنية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾(١)، وجدنا أنها تشير للعبادة على مستوى التشريع وليس التكوين، وهي ترسم بذلك فلسفة خلق الإنسان، وحكمة وجوده.

وإذا تمعّنا فيها، نجد أن هناك مقابلة بين كلمة الخلق وكلمة العبادة، فإذا عرفنا عمق معنى كلمة الخلق نعرف عمق معنى كلمة العبادة، وذلك لأن العبادة جاءت بوصفها نتيجة طبيعية لخلق الإنسان، فمتى ما كان هناك خلق، كانت هناك عبادة، فكأنها لازم ذاتي لا تنفك عن الخلق، ومن المعلوم أن كلمة الخلق لها معانٍ، فأي معنًى من معاني الخلق يمكن أن يقابل مفهوم العبادة، أو يحقق مفهوم العبادة؟

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

هنالك ثلاثة معانٍ للخلق، وهي:

المعنى الأول: أن الخلق أمر واقعي ليس وهماً وخيالاً؛ بخلاف المدارس السفسطائية والمثالية التي شكّكت في حقيقته، فالموجود حقيقة متمثلة في الخارج، وأقرب طريق إلى معرفته هو التنبّه إلى واقع وجوده، والاعتراف بأن للإنسان كياناً وحقيقة، وهو بداية تأسيس قيم حياتية تؤكد حق الإنسان في الوجود.

المعنى الثاني: إن كيان الإنسان ووجوده قائم بالله، مما يعني أن وجوده حقيقة طارئة، تحتاج دوماً في وجودها إلى الموجد، ونستفيد من هذا المعنى العبودية بالمعنى التكويني، بنحوٍ أوضح من المعنى التشريعيّ.

المعنى الثالث: إن الإنسان ما دام مخلوقاً، فهو لا يزال ناقصاً، يعيش حالة من الضعف: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ﴾(١)، والشعور بالضعف والفقر والحاجة، هو بداية السعي لإكمال النقص، لأن الذي خلقه من لا شيء، قادر على أن يزيده كمالاً، ويبارك له في قدراته: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾(٢)، والطريق إلى إكمال النقص هو الرجوع إلى الله تعالى، والطلب منه والتقرب إليه سبحانه؛ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾(٣)، وهنا ربط واضح بين الدعاء والعبادة، وبين طلب الحاجة والاستجابة. والحاجة دليل النقص، والاستجابة إكمال للنقص.

---

(١) سورة الروم: ٥٤.
(٢) سورة النساء: ٣٢.
(٣) سورة غافر: ٦٠.

وكل هذه المعاني تحقق مفهوم الخلق (وما خلقت)، فيمكن أن يقال: الخلق هو هذا الذي تراه ماثلاً أمامك، أو: الخلق هو الحقيقة التي تحتاج إلى خالق، أو: الخلق هو الناقص الذي بإمكانه أن يتكامل.

بعد أن تحقق هذه المعاني، تجد أن المعنى المقابل للعبادة هو المعنى الثالث، وهو أن الموجود قابل للنمو والتكامل، فتصبح حقيقة العبادة: تكامل الإنسان والعروج به في مدارج الكمال، فإذا كان الإنسان يمثل محور الخلق، وكان تكامل الخلق من أجل الإنسان، فلا بد من أن يكون للإنسان تكامل خاص، وهذا سر دعاء الأنبياء والرسل للعبادة، لأنها الطريق الذي يحقق للإنسان تكامله، بعد ربطه بالله مصدر كل كمال.

فمعرفة الله سبحانه تعني معرفة الأسماء التي هي عناوين الكمال، فمن اسم العليم تتحقق قيمة العلم، ومن اسم القدير تتحقق قيمة القدرة، ومن اسم الرحيم تتحقق قيمة الرحمة، ومن اسم الكريم تتحقق قيمة الكرم ... وهكذا، كما أن هذه الأسماء هي ذاتها الطريق الذي يحقق العبادة: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾(١).

وبذلك، تصبح غاية العبادة هي التكامل، الذي يسعى إليه الإنسان، فإذا كانت فلسفة الإسلام هي العبادة، وفلسفة العبادة هي التكامل، فتكون فلسفة الإسلام هي التكامل، وهنا تنسجم فلسفة الرسالة الداعية للعبادة مع فلسفة الخلق الداعية للتكامل؛ لأن العبادة هي التعبير الآخر عن التكامل.

---

(١) سورة الأعراف: ١٨٠.

وبهذا نكون قد رسمنا الخريطة العامة لفلسفة الدين والرسالة، فكل عقيدة يعتقد بها المسلم، أو كل حكم يتعبّد به، أو كل شعيرة يتقرب بها، لا بد أن تكون موصلة لهذا التكامل، ودافعة لكل معوق للمسيرة، فكل مذهب يعتقد بما هو ليس بمحقق للكمال، لا يعتبر تمثيلاً صادقاً للإسلام.

ولهذا، لا يمكن أن نتصور أن مذهباً من المذاهب، أو ديناً من الأديان لا يجعل ذلك هدفه النهائي الذي يسعى إليه بتوفير كل موجبات التكامل، ودفع كل المعوقات. وهذا بذاته معيار أساسي لمحاكمة الأديان والمذاهب. فيمكن بذلك ملاحظة خيارات المذاهب في العقائد والأحكام والأدبيات العامة، والسمة المميزة، فهل فهمه لعقيدة التوحيد والرسالة والمعاد ... وغيرها، تحقق تلك المسيرة، أو هي معوقات حقيقية؟

هذا فضلاً عن المصادر المعرفية وآليات التفكير، التي يعتمد عليها المذهب، كل ذلك يمكن أن يكون محدّدات مهمة للتمييز بين المذاهب، وإجراء مقارنات بينها.

قيم التكامل وآليات القيم

إن الحديث عن التكامل بعيداً عن القيم التي تحقق التكامل لا يتجاوز التأسيس النظري لأصل المفهوم والمصطلح، الذي يمكن الاستعانة به لتشكيل الإطار العام، وتحديد مسار الاتجاه، إلا أنه لا يكون مجدياً إذا توقف التأصيل عند حدود المفهوم والمصطلح، فالتكامل بوصفه مفهوماً نظرياً لا يكون له معنًى إلا إذا تبعه حديث عن قيم التكامل وآليات القيم.

فما هي تلك القيم التي تحقق التكامل للإنسان؟ وأية صفات يمكن أن يتصف بها الإنسان لكي يكون كاملاً؟ وهل لذلك التكامل حدّ يقف عنده الإنسان؟

هذه الأسئلة تكشف عن الخطوات الأولى في طريق تحديد قيم التفاضل الإنساني، فقيمة الإنسان في ما يحمله من قيم، في حين أن قيمة القيمة نفسها: إما أن تكون ذاتية، وإما أن تكون واقعة في طول قيمة أخرى، مما يحقق نوعاً آخر من التراتب والتفاضل القيمي.

فما هي القيمة؟ وكيف تُعرَف؟

إن محاولة تعريف القيمة وتحديدها بتصور ذهني في واقع الأمر، ينقل القيمة إلى الإطار النظري الافتراضي، وهذا ما يعمل على إفراغ القيمة من محتواها الحقيقي، في حين أن احتفاظ القيمة بقيمتها يجعلها مقدسة وعصية أمام تحويلها إلى افتراض وتصور ذهني فحسب؛ لأن القيمة لها حضورها الذاتي في وجدان الإنسان، وهي بالنتيجة قد تتساوى في المرتبة مع الحقائق التي تجدها النفس من غير برهنة واستدلال، فكما يجد الإنسان عقله وشعوره كذلك يجد القيم في واقع فطرته.

فقيمة الرحمة مثلاً، ليست تصوراً ذهنياً، وإنما وجدان الإنسان لتلك القيمة التي تسمى رحمة، وهي حقيقة واقعية تخرج عن إطار الافتراض والتصور، وبالنتيجة هناك حقائق يعرفها الإنسان ويعلم بها ولا يرتاب فيها، وفي الوقت نفسه لا تعرف بالعقل، ولا تتصور بالذهن، فالإنسان يعلم بأنه قادر، ويعلم بأنه

حي، ويعلم بأنه سميع، وبصير، ورحيم، ومريد...، وطريق علمه بها هو وجدانها لا غير، فبالقدرة يعرف القدرة، وبالرحمة يعرف الرحمة، وبالسمع يعرف السمع، وهكذا البصر والعقل والإرادة وغيرها، فهي حقائق دالة على ذاتها بذاتها، وكاشفة عن نفسها بدون توسط أي وسيط سوى وجدانها، فالأعمى الذي لا يعرف البصر في حياته، لا يمكن أن يجد معنًى للبصر إلا إذا وجد البصر وصار مبصراً.

كذلك القيم، فهي حقائق وجدانية فطرية لا تُعرف بالتصور، فالعلم بوصفه قيمة لا يمكن أن يجد الإنسان الجاهل له معنًى، حتى لو سعى جميع البشر لتعريفه وشرحه له، ولا طريق إلى معرفته إلا وجدانه لنور العلم، وحينئذٍ يعرف أن العلم قيمة، فهو حقيقة يجدها الإنسان ولا تخضع للبرهنة والتصور، فبأي شيء تبرهن على العلم؟ بالعلم أم بالجهل؟ فإن كان بالعلم، فهو بالنتيجة حقيقة لها وجودها القائم بذاته في النفس.

ومن هنا، يمكن تشكيل مفارقة جوهرية في منهج دراسة القيم، فبين المناهج التي تفترض منظومة من القيم، ثم تقوم بالبرهنة على أهميتها، وبين هذا المنهج الذي يثير واقع الفطرة، ويستنطق وجدان الإنسان.

فلو لم يكن الإنسان مفطوراً على هذه القيم، فمن المستحيل أن يجد سبيلاً إلى الإيمان بها، فالإنسان واجد هذه القيم وعارف بها، ولكنه غافل عنها، فلا يستغني عن تذكير المذكرين وتنبيه العارفين، وهنا تتجلى مهمة الأنبياء بوضوح، كما يصفها أمير المؤمنين ﷺ: «ليثيروا لهم دفائن العقول، ويستأدوهم ميثاق

فطرته..»[1] وحينئذٍ إن كل إنسان يجد في نفسه بذور التكامل القابلة للنمو والزيادة.

فحقيقة القيمة ومعناها، أقرب إلى الحالة الوجدانية التي فُطر عليها الإنسان، فلولا وجود حقائق مقدسة عند البشر، لما تكاملت الحياة بل تعذّرت، والاستدلال على وجودها شبيه بالاستدلال على وجود العقل، فكما تسائم البشر على وجوده، كذلك تساءلوا على وجود القيم، ومن هنا جاز لنا الجزم بأن رسالات الأنبياء في الواقع، هي تكريس للقيم، وهذا السبب يتم تصديقهم واتباعهم، فليس من المعقول، أن يكون هناك نبيٌّ يأمر بالظلم وينهى عن العدل مثلاً.

أما مصدر القيم وشرعيتها، فيكون واضحاً حينما نفهم القيم ضمن إطارها الطبيعي، أي عندما نخرجها من إطار الذات إلى إطار الموضوع، أي من إطار جعل القيم رهينة انفعالات عقلية ونفسية نحو الأشياء إلى الاعتراف بوجودها المستقل بوصفها حقائق تمتاز بالثبات، وبمعنًى آخر إخراجها من النسبية المتحركة إلى المطلق الثابت، الذي يمارس العقل فيه الدور الأكبر في كشفها والإيمان بها، فهي تعبير عن عمق الذات المفطورة على حب الجمال والكمال والخير.

وبهذا، يمكننا تفسير حالة التجاوز والارتقاء والتسامي، الموجودة عند كل البشر، «فلماذا ينزع البشر إلى مثل أعلى؟ ولماذا يهوى المقدس والمتعالي؟ ولماذا يتجاوز ذاته للوصول إلى ما هو أعلى؟ وما الذي يجعل التاريخ البشري في تطور دائم نحو ما هو أفضل؟»[2].

---

(١) نهج البلاغة، محمد عبده: ص ١٧.
(٢) المدرسي: التشريع الإسلامي: ٣/ ٦١.

فالحالة الوجدانية التي تشعر بضرورة التكامل وبوجود المتعالي لهي أقرب دليل إلى نزوع النفس الإنسانية إلى تلك القيم، التي تشعر بها في عمق وجودها، فعندما نخرج القيم من هذا الإطار، ونبحث عنها في سياق الفعل ورد الفعل، الذي تخلقه طبيعة التفاعل البشري في ما بينها وبين الأشياء تفقد قدسيتها وثباتها واستقرارها، وتتحوّل من كونها معايير للظروف والأحداث، إلى رهينة لتلك الظروف والأمزجة.

ونحن لا ننكر وجود قيم خاطئة نتيجة انفعال النفس بالمحيط، وتأثرها بعوامل الوراثة، والتربية، والمحيط السياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، وعوامل البيئة وغيرها... التي تساهم في صياغة شخصية الإنسان، ولكننا نفرق بين حالة الفعل والانفعال، فالنفس هي مصدر الضعف المنفعل بالواقع، في حين أن العقل مصدر القوة، الذي يميز الحسن والقبيح والحق والباطل، والقيم قد تنشأ من العقل وقد تنشأ من النفس، ولهذا نحن لا نقول: إن القيم هي انتقاء بلا معيار، وإنما العقل الكاشف لها هو الذي يعطينا الثقة بها، وهو واحد عند الجميع، والضمانة الأخرى للقيم هي الدين، المُذكّر بتلك القيم والمثير لدفائن العقول، فيصبح العقل والدين أو العقل المستبصر ببصائر الوحي هو أساس القيم ومصدر شرعيتها، أما النمط الآخر من القيم المتغيرة فليس مهملاً، وإنما قد يكون له الدور الفعال، في إبراز القيم المرحلية، التي يقتضيها الظرف الحضاري، في ضمن الحاجة المشروعة، التي تحكمها سلسلة من القيم المقدسة الثابتة، وهذه المرحلة هي الخطوة الثانية، التي تسمى بفقه المتغيرات والأولويات في التشريع

الإسلامي، فإننا لا نجد تشريعاً زمنياً قائماً على المبادئ فحسب، دون تقدير الظروف الموضوعيّة، وهذا ما سنناقشه في كتاب منفرد عن التشريع الإسلامي وآليات التجديد، إن شاء الله.

والمهم هنا، أنه قد أصبح واضحاً في أبجديات الفكر الإنساني أن القيم تمثل الخلفية المؤسسة لكل المعارف الإنسانية، فما من توجّه معرفي إنساني إلا ويسعى لتحقيق قيم خاصة به، تكون بمثابة الإطار الدافع والمقوّم للعلم، فعلم الأخلاق هو الذي يسعى لتحقيق القيم الأخلاقية، وعلم القانون هو الذي تتجلّى فيه قيم القانون ومبادئه، وبالنتيجة هو نظام حقوقيّ يسعى لتحقيق أهدافه، وعلم الاجتماع كذلك يسعى إلى الكشف عن القيم التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وهكذا نجد القيم حاضرة دوماً في أي بناء معرفيّ، وهي الأساس الذي لولاه لما كان للعلم وجود.

ومن هنا، فإننا نعتقد أن دراسة أي علم أو محاولة إيجاد تطبيقات خاصة به بعيداً عن روح القيم التي تشكله، تعتبر محاولة عبثيّة بعيدة عن ضوابط الحقيقة، ولذا لا نجد القاضي مثلاً مفوضاً في الحكم بعيداً عن مبادئ القانون وقيمه، وكذلك لا يمكن أن نتصور وضع أي نظام أخلاقيّ، أو اجتماعي لا تُراعى فيه القيم الأخلاقية والاجتماعية، وهذه القاعدة مطّردة في كل مجال إنساني، وحتى العلوم التطبيقية ليست بعيدة عن ذلك، لأنها في المحصلة تسعى لخدمة الجانب الإنساني بما يحتويه من قيم.

ومن هنا أيضاً، لا يمكننا الاعتقاد بأن التشريع الإسلاميّ بعيدٌ عن هذا

التصور، ونحن لا نجد في كتاب الله حُكماً إلا وقد قرن بالغاية التشريعية بتعابير واضحة تكشف عن القيمة النهائية للحكم، مثل (لعلكم) في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾(١)، فالتقوى هي غاية وقيمة تهدف لها العبادة، كذلك قوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾(٣)، وحينئذٍ يصبح الشكر والرحمة ضمن القيم، وهكذا نجد أن الشريعة أقرب إلى القيم في منهجها وتصورها ومبانيها.

ولذا، نعتقد أن التفكير في القيم هو النمط الذي يجب أن يسود في التشريع الإسلامي، وأن غيابه عن العقلية الإسلامية كان السبب وراء فقدان النظرة الشمولية، التي تنظر إلى الدين بأبوابه وفروعه كلها ضمن تصور واحد متفاعل ومتكامل، فالقيم هي ذلك الخيط الناظم الذي تنتظم به حقائق الدين وجواهره في بناء معرفي واحد، ولا يمكن الفصل فيه بين الأخلاق والفقه والعقائد؛ لأن الدين في حقيقته هو إجابة ربانية، عن أسئلة كانت محط اهتمام الفلاسفة منذ الأزل حول الإنسان من هو؟ وما هو سر وجوده في هذه الدنيا؟ وما هو هدف حياته؟ وما هو مصيره؟ وكيف يعيش عيشة راضية؟ ولا يمكن أن يجيب الدين عن تلك الأسئلة بصورة متباينة، لا يربط بينها نسق واحد.

---

(١) سورة البقرة: ٢١.

(٢) سورة المائدة: ٦.

(٣) سورة الأعراف: ٢٠٤.

ومن هنا نعتقد أن التأسيس العقائديّ الذي يتكفّل بالإجابة المعرفية عن تلك الأسئلة، لا يختلف عن التأسيس الاجتماعي الذي يحاول تحويل تلك المعرفة إلى نظم اجتماعية، تحقق وحدة متكاملة بين المجتمع الإنساني، وبين أهدافه العامة في الحياة، وفي ضمن هذا التصور، لا يمكننا استبعاد الجانب التشريعي والقانوني، فهو الآخر لابد أن يكون تعبيراً مجسّداً لتلك الحقائق والقيم، وإلا أصبح نشازاً يسير في عكس اتجاه الحياة.

ولا يمكن تحقيق تأسيس منهجي للقيم بعيداً عن المنهج الشامل الذي يحقق هذا البناء الموحد المتكامل، وليس لنا خيار دون التفكير القيمي الذي يمثل ضمانة لفقه الشرائع والأحكام الدينية، وخاصة ما يتعلق بالحوادث المستجدة.

واللحظة التي يتحول فيها الدين إلى نظام من القيم، هي ذاتها اللحظة التي يتفاعل الإنسان فيها مع الدين بنحوٍ إيجابي، يحقق من خلالها كل عناصر التكامل والرقي.

آلية التفكير القيمي

نقطة بداية التفكير القيمي في الشريعة الإسلامية، هي البحث عن أُمّ القيم، أو قيمة القيم، لتمثل لنا قمّة الهرم الذي تنساب منه بقية القيم، وهي النقطة التي بدأت منها كثير من المدارس الأخلاقية، التي بحثت عن جوهر الأخلاق، فنجده عند المسيحية الحب، وعند الزرادشتية المسؤولية، وعند الكونفوشية البرّ بالآباء، وعند الطاوية التبسيط.

أما المذاهب الحديثة، فقال (كانت): سيادة الغايات، وأن تجعل إرادتك متفقة مع إرادات الآخرين، وتحافظ على كرامة البشر، وعند (كير كجارد): هي قلق داخلي، وأصلها الإيمان الخالص، وعند (توماس مور): التماثل الرياضيّ، وعند (هوبز): الاهتمام بالدوافع والمنفرات، وعند (دي ميستر): تحديد القيمة حسب المردود، وعند (متشنيكوف): التضامن المنفعيّ، وعند (فرويد): إطلاق الحريّة الجنسية وفكّ عقدها، وعند (نيتشه): الحيويّة الفرديّة، والحياة لمن غلب، وعند (هيوم): حساسية فيزيائيّة تصنعها التربية، وعند (راو): الفاعلية (تجربة ذاتية)، وعند (برغسون): الاندفاع الذي يقاوم به الإنسان جبر المادية، وعند (سارتر): ممارسة الحرية الذاتية، شريطة أن تكتمل بممارسة الآخرين حرياتهم.

وهكذا نجد أن كل مذهب من المذاهب، يختار مرتكزاً ليكون الأساس للبناء الأخلاقي والسلوكي، فالقيمة العليا وجوهر الأخلاق هما المحوران اللذان تدوران حولهما بقية القيم، مُشكّلةً في ما بينها منظومة قيمية متكاملة، تُبنى على أساسها المواقف، وتُحدَّد في ضوئها الاتجاهات، وبغياب هذه القيمة أو فقدانها، ينفرط عقد القيم وتضيع معها الأولويات.

ومن هنا، كان البحث عن أمّ القيم ضرورةً تفرضها الطبيعة المنهجية، فلا يمكن الكلام عن نظام قيميّ شرعيّ، من دون الإجابة عن سؤال: ما هي قيمة القيم في التشريع الإسلامي؟

والجواب: إن في قمة الهرم القيميّ يتجلّى نور التوحيد، ومن ثم أسماء الله الحسنى، وبعدها يأتي دور الإيمان بوصفه صلة بين الحق والخلق، ومن الإيمان

تجري روافد القيم، لأن الإيمان في واقعه هو التسليم للحق، وفي البدء التسليم للحيّ القيّوم الذي به قامت السماوات والأرض، ثم التسليم لأسمائه الحسنى التي تتجلى في سننه، وفي الخليقة، وفي الشريعة وحدود أحكامها.

أما كيف يتحقق ذلك؟

فإذا نظرنا إلى حقيقة الإيمان، نجده في الواقع تعبيرًا عن الاعتراف بالحق، وأن العقل هو مصدر إيماننا به؛ لأن العقل الذي يثق بذاته حين يكشف عن حقيقة لا يرتاب فيها، وحينئذٍ يتحقق الاعتراف بوجودها، والاعتراف بما لها من أبعاد وامتدادات، فحين تؤمن بوجود شخص لا بد أن تعترف بحقه في الحياة، وحقه في أن يشغل حيزاً من الأرض، وحقه في أن يتنفس وأن يفكر وأن ينطق.. هكذا أيضاً حين نعترف بالله وبأسمائه، وبالشمس والأرض والحياة...، فنشرع في بناء الحقوق الموضوعية، ويعتبر هذا الاعتراف بذرة الحق في أرض القانون، فكل شيءٍ موجودٍ فوق هذا الكوكب يعدّ ذا حق، لأننا نعترف به، وبأنه موجود ووجوده حق، فعلينا أن نتكيف مع هذا الموجود.

وبالنتيجة يصبح الإيمان هو قيمة القيم، وعندما نقول الإيمان فإننا نقصد جانبيه كليهما، الإيمان بالغيب، والإيمان بالشهود، أو حقوق الله وحقوق الناس، أما حق الله فهو الذي يضفي على الإنسان قيم التسامي والطموح نحو الكمال، وهو حق العبادة التي تتفرع منها بقية القيم العبادية؛ أما حقوق الناس فهي التي تخلق الانسجام مع الآخر، بحيث تصبح حركة التكامل صفة جماعية لا تعوقها تصادم الإرادات البشرية.

أما كيف تتدرج بقية القيم من الإيمان، فإني أكتفي بنقل ما ذكره سماحة السيد المدرسي في كتابه التشريع الإسلامي، بوصفها نماذج لكيفيّة تدرج القيم من الإيمان.

يقول: وكلمة الفصل في معرفة أُمّ القيم وجوهر الأخلاق، وأمّ الفضائل أنها الإيمان، وأبسط تعريف له، تقبُّل الحق كله، والتسليم له طوعاً، ويتشعب من الإيمان: الحب، والعدل، والحياة، ومن كل شعبة تفيض قيم أخرى حسب التفصيل الآتي:

أ- الحب:

أعظم تطلّع عند النفس تجاوزها، وقد فُطرت النفس البشرية على أن رسالتها الأولى تتمثل في التكامل بها، إلى حيث نفي ذاتها لمصلحة ذات أخرى، أو لا أقل بالتحول من حالها إلى حالة أسمى.

وهذا مصدر حب الله سبحانه، والانجذاب إلى جماله وكماله، والبحث عن أية وسيلة للتقرب إليه زلفى.

ومن الحب الإحسان إلى الآخرين (الأديان السماويّة)، والبرّ بالآباء (كونفوشيوس)، والزهد والتبسيط (الطاوية)، وتربية الذات على الطهارة والتنسك والعدل (فيثاغور)، حب الله وحب الآخرين (المسيحية)، ولعلّ هدف المذاهب الصوفية كان في البدء تعميق هذا الأصل في روح الإنسان، ولكنهم شطّوا فيه إلى الحالة العدمية، فمثلاً، تبدو الأخلاقية (عند البوذية) وسيلة تقنية مهمتها تدمير الذات لكل ميل متمركز حول الفرد، وكل تطلّع إلى امتلاك حياة شخصية،

حتى يصل المرء إلى (النيرفان)، أو (العدم المحض- الوجود الأعلى)، كما تفيض من هذه القيمة العيش مع الآخرين (بقول كانت: الحب مبدأ والنظام أساسٌ والتقدم هدفٌ)، ولذّة الصداقة (أبيقور)، واللذّة الأسمى الإخلاص للآخرين (النفعية)، وإشراك الآخرين في الخير (أخلاقيات أمريكا)، وفاعلية العطاء وتجاوز الذات (برغسون)، والعمل المفيد للفرد وللمجتمع وللكون (وليم جيمس)»[1].

جاء في الحديث الشريف: «وهل الدين إلا الحب»[2]، وقال تعالى: ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ ﴾[3]، وقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ ﴾[4]، وقال: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ ﴾[5].

ب-العدل:

ومعناه أن تُقسط للناس في حقوقهم، ولا تبخس منها شيئاً، وإعطاء كل جانب من الحياة حقّه، وذلك كله انطلاقاً من قيمة الإيمان، فما دام البشر مؤمناً بالله سبحانه، وبما خلق، وبكل حقّ في العالم، فهو معترف بحق الناس وحرمتهم، وملتزم سلفاً بالوفاء بهذا الحق، كما هو معترف بحق جسده وروحه وعقله، وفي ما يخصّ مختلف الحاجات معترف بحقها كلٌ بقدره، (مثلاً الطعام والشراب

(١) انظر: التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده: ج٣، ص١٨٧.
(٢) الكافي: ٨/ ٧٩.
(٣) سورة آل عمران: ٣١.
(٤) سورة المائدة: ٥٤.
(٥) سورة البقرة: ١٦٥.

والسكنى والجنس والترفيه و...)، وهذه هي (العدالة) التي اعتبرها أفلاطون حاكمة على عالم المثل، ولا بد من تطبيقها على الأرض، واعتبرها أرسطو القيمة الأولى من قيمه الثلاث (بالإضافة إلى العقل والحب)، ولعلها (العدالة) هي مراد أبيقور في الحياة المتوازنة؛ إذ إن التوازن بين سائر اللذّات نوع من العدالة الفردية (الاعتدال في السلوك).

ويبدو أن هوبز اتخذ من أبيقور هذه النظرة حين دعا إلى إيجاد التوازن بين الشهوات الجزئية، كما جعلتها اليهوديّة الأصل الثاني (بعد طهارة القلب)، واعتبرتها المسيحية أقل الواجب، أما المذاهب الأخلاقية الحديثة، فقد أشادت بها، وإن اختلفت في تبريرها، فقد اعتقد كانت (بسيادة الغايات)، وأن يجعل الإنسانُ إرادته متفقة مع إرادات الآخرين، والتضامن النفعي عند (متشنيكوف)، وهو الذي اعتبره ذروة السعادة إنما هو جانب من جوانب العدالة، والنظرات السائدة في أميركا (الواقعيّة) تدعو إلى إيجاد توازن بين مختلف الحقوق والقيم (رسكو باوند مثلاً).

أما القرآن الحكيم فقد اعتبر العدالة هدف الرسالات، إذ قال ربنا سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾(١).

وقال عن العدالة حتى مع الأعداء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ

(١) سورة الحديد: ٢٥.

شُهَدَآءَ بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ﴾[1].

ت- الحياة:

الإيمان بالله سبحانه، وبأسمائه الحسنى، يثير في الإنسان تطلّعه الفطري نحو الكمال، والتخلّق بصفات الرب، والتوسل بأسمائه إليه، وبالنتيجة يزيده اندفاعاً نحو التسامي على أن حب الله وحب عباده يحفزه نحو العطاء أكثر فأكثر، كما أنّ العدالة تفتح الطريق أمامه للتحرك بفاعلية كبيرة.

إن هذه الحيوية هي جوهر المذاهب الأخلاقية، التي سُمّيت بالفاعلية، وأبرزها المزدكية (المجوسية)، إذ تمحورت فلسفتها حول دور الإنسان في إعادة الكون إلى سابق صلاحه، وأنّ كل فعل من أفعالنا يمكنه أن يؤثر في المعركة، حيث الخير هو ما يخدم قضية (اهورا مزدا) إله الخير، وحتى عند الأبيقورية والمذاهب التي تشيد باللذة بوصفها تبريراً للأخلاق، نجد اهتماماً بممارسة الحياة.

أما في اليهودية، فلعلّنا نجدها في وصيتها بالصحة العامة والخلاص، أما في المسيحية فلعلها تتجلى في السياحة.

أما في الإسلام، فإنها تظهر في صور شتّى أبرزها الجهاد (حيث قمة الفاعلية).

على حين كان لها نصيب وافر في المذاهب الأخلاقية الحديثة (التي سميت بالفاعلية)، فقد زعم نيتشة: أن جوهر الأخلاق يتمثل في الحيوية الفردية، وأشاد

---

(١) سورة المائدة:٨.

بالفائحين أيها إشادة، وزعم (راو): أن التجربة الشخصية تجعل الإنسان أقرب إلى القيم المثلى، وقد اعتبر بلونديل: الفاعلية قمة القيم، واعتقد أنها تأتي نتيجة إحساس الإنسان بالنقص، وممارسة الحرية عند سارتر (الوجودية) تعبير عن هذه النظرة.

والتقدم الذي اعتبره كثير (كانت مثلاً) أصل القيم وهدف القانون هو الآخر نتيجة الفاعلية، وقد اعتبر (سان سيمون): أصل القيم الإخلاص للعمل الهادف، واستثمار خيرات الأرض لخير الجميع، وهو تعبير آخر عن التقدم، وقد استوحت المذاهب الاشتراكية هذه الفكرة منه، أما الفلسفة السائدة في أميركا التي تقدس الإنتاج، فقد كانت نتيجة المذهب النفعي (وليم جيمس) ومنه الكالفانية.

وقد جاء في القرآن: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦ﴾(١)، واعتبر الجهاد سبيلاً للهداية، وقال ربنا سبحانه: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾(٢)، وجعل شرط الحب الاتباع: ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾(٣)، وجعل الهداية إلى سبل السلام مشروطة باتباع رضوانه، فقال سبحانه: ﴿يَهۡدِي بِهِ ٱللَّهُ مَنِ ٱتَّبَعَ رِضۡوَٰنَهُۥ سُبُلَ ٱلسَّلَٰمِ وَيُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذۡنِهِۦ وَيَهۡدِيهِمۡ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٖ﴾(٤)(٥).

---

(١) سورة الحج: ٧٨.
(٢) سورة العنكبوت: ٦٩.
(٣) سورة آل عمران: ٣١.
(٤) سورة المائدة: ١٦.
(٥) آلية التفكير القيمي وطريق التكامل الإنساني، الشيخ معتصم السيد أحمد، مجلة الهدى، دار الهدى للثقافة والإعلام. العدد (٢٧٩) السنة ٨ - رجب الأصب ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م

ومن هنا نكتشف أن الإسلام هو الإطار الجامع لكل القيم التي نادت بها الأديان والمذاهب الفلسفيّة، فلم يؤكد الإسلام تلك القيم فحسب، وإنما قام بتنظيمها وترتيبها وبيان الأولويات بينها، وبذلك لا يمكن أن تجد فهماً ينسجم مع حقيقة الدين، إلا ذلك الفهم الذي يحقق أمام الإنسان كل فرص التكامل.

فبالقيم يتجلى الله لخلقه بأسمائه، فيكون كل اسم منها في الحقيقة ينبوعاً لقيم سامية تؤسس لنا فهماً لسنن الكون، ووعياً لقيم الشريعة، كل ذلك يكون متاحاً إذا اتخذنا القرآن منطلقاً وتدبرنا في آياته، فننطلق من القرآن لنشرف على الواقع، ونعود إليه في تفاعل دائم لا ينقطع، وحينئذٍ يكون القرآن حاضراً بما فيه من قيم في كل أبعاد وجودنا.

والفهم القشري الذي يفرغ الدين من محتواه، هو ذاته الفهم الذي يهمل قيم الدين وحِكم التشريع، فيتحول الدين بدونها إلى مجرد واقع فرضته الظروف التاريخية، حتى أصبح جزءاً من التقليد الاجتماعي، والفولكلور الشعبي، وهذا الحكم القاسي ليس نتاج تمرّد على واقع الدين، وإنما تمرّد على واقع الإنسان المسلم.

وقد عملت المذاهب الإسلامية التي وُلدت في أحضان السلطة السياسية، والنظم الشمولية على تكريس حالة الوعي السلبيّ للإسلام، بوصفه الوعي الذي تنمو وتترعرع فيه النظم الطاغوتيّة، أما الوعي الذي يتحول به الإسلام إلى قيم سامية يتفاعل بها الفرد والجماعة، هو الوعي الذي يشكّل قطيعة حقيقية بين الإنسان المسلم الطامح للكمال، وبين الواقع السياسي الذي يعوق مسيرة

الإنسان؛ لأن قيمة العدل، والحرية، والمساواة، والكرامة ... وغيرها من القيم، تكون حينئذٍ المثل الحقيقي لانتماء الإنسان المسلم.

ومن هنا، فإن فلسفة الإسلام إذا كانت هي فتح الطريق أمام الإنسان ليتكامل، فلا بد أن يكون وعينا بالإسلام في إطار القيم التي تحقق هذا التكامل.

وأنا أتصور أن التكامل الذي يمثل سبب الخلق وفلسفة الوجود لا بد من أن يكون معياراً لضبط حركة الإنسان المسلم على مستوى السلوك وعلى المستوى العلمي والثقافي، وبهذا الشكل يتحول الإنسان المسلم إلى طاقة إيجابية فاعلة في كل ميادين الحياة، ويتحوّل الإسلام بكل عقائده وأحكامه وتعليماته إلى قيم تشكّل وقوداً لانطلاقة الإنسان دوماً إلى الأمام، ومن هنا لا بد من أن نحقق معياراً جديداً لتقييم ما توارثه المذاهب من تصورات وأفكار، حتى يتم تقييمُها وفرزُها بناءً على مدى مساهمة هذه الفكرة أو هذه العقيدة، في توفير فرص تكامل الإنسان على مستوى الفرد أو الأمة.

التشيّع وحملة التشويه الممنهج

بعد الوقوف على حِكمة الإسلام وغايته العليا، يمكننا إجراء محاكمة للمذاهب والمدارس الإسلامية، لكي نرى مدى انسجام عقائدها ومبادئها وتعاليمها، مع المبدأ العام، والفلسفة الكبرى للإسلام.

ومحور البحث في هذا الكتاب هو التشيّع، ذلك المذهب الذي اكتنفه شيء من الغموض لدى المسلم الآخر، والمدارس الإسلامية المختلفة. فلا بد أن نستعرض

تربط هذا العمل بأي جهة استخباراتية، رغم أن كل المدارس التي حاربت شيعة أهل البيت على طول التاريخ كان لها ارتباط بالأنظمة السياسية المتحكمة في مصير الأمة.

كما لا نريد أن نتنبأ بفشل هذه الحملة المعاصرة بناءً على فشل كل المحاولات التاريخية، إلا أن الواقع يدلّ على أن هذه الحملة لا يكون لها أي أثر، حتى على مستوى تحديد موقع الشيعة في الدور الحضاري والقيادي للأمة الإسلامية وتحجيمه، ناهيك عن زعزعة الوجود، فلا نتصور أن هناك قوة تستطيع أن تقتلع جذور التشيع، وإن كان هناك تأثير محتمل، فهو في تحصين المجموعات الساذجة من أبناء المدارس الأخرى حتى لا تتشيع.

مع أنني لا أحب الحديث والتحليل بهذا النحو الذي يقيم الأمور بمنظار أيديولوجي، إلا أن وصف الواقع أحياناً يصنف الباحث بتصنيفات لا يقصدها ولا يرتضيها، فالوجود الشيعي الواضح في كثير من المناطق التي لم تعرف التشيع من قبل لخيرُ دليل على أن الظاهرة الشيعية أصبحت في تمدُّدٍ متسارع، وهذا ما يثير حفيظة المذاهب الأخرى والأنظمة السياسية، التي ترى في التشيّع قراءة جديدة تهدد وجودها، فلا يستبعد أبداً أن يتحقق نوع من الحلف بين هذه المذاهب وبين السلطة السياسية التي انسجمت معها مدّة من الزمن، وإذا صح لنا القول: إن المذاهب المخالفة للتشيع هي قراءة السلطة الحاكمة للإسلام، جاز لنا القول: إن التشيع هو قراءة المعارضة المتمثلة في أهل البيت (عليهم السلام).

وقراءة الفكر الشيعي المقدمة من (هذا الحلف)، لا يمكن أن تكون قراءة

مؤقتة على الحقيقة؛ لأنها تستهدف تشويه صورته وضرب وجوده، ويمكننا هنا تلخيص معالم التشيع كما صورته القراءة المعادية:

- التشيع هو مذهب عَمِل على تأسيسه اليهود بزعامة عبد الله بن سبأ.
- عمل التشيع على تفتيت الدين من الداخل؛ وذلك ببث عقائد تخالف التوحيد، وتدعو إلى تأليه أهل البيت.
- كفَّرَ الشيعة صحابة رسول الله ﷺ وهم نقلة الدين، وإذا ضرب الناقل ضرب المنقول.
- عمل الشيعة على إشاعة بعض الممارسات الشاذة في المجتمعات مثل إباحة الزنا باسم المتعة.
- عمد الشيعة إلى القول بتحريف القرآن، وهو مصدر الإسلام الأساس.
- قام التشيع على الخرافة والأساطير، وابتعد عن العقل في عقائده وكل أطروحاته.
- يعتمد الشيعة في ترويج مذهبهم على الكذب والنفاق باسم التقيّة.

وهناك تفاصيل لكل هذه النقاط، تدعم بها نظرتها الموغلة في التشويه.

وفي المقابل قام الشيعة بالرد والتوضيح قديماً وحديثاً، واضعين لأنفسهم تصوراً يتناقض مع التصور الآخر، ويقوم هذا التصور بنحو عام على الآتي:

- الشيعة هم الذين يوحّدون الله تمام التوحيد، وينزهونه عن كل تشبيه.

- الشيعة هم الذين آمنوا بكل أصول الدين التي أمر بها القرآن والسنة.
- الشيعة هم الذين ينزهون الأنبياء من كل عيب ونقص.
- الشيعة هم الذين اتبعوا الرسول محمداً ﷺ، وحفظوه في ذريته وأهل بيته.
- الشيعة هم الذين يؤمنون بأن الحاكم هو الله أو من يُعيّنه، ولا يجوز للبشر المخالفة والاعتراض.
- الشيعة هم الذين التزموا بوصايا القرآن والرسول، في ضرورة التمسك بإمامة أهل البيت ﷺ من بعد رسول الله ﷺ.
- الشيعة هم الذين حكموا بمقتضى العقل والنقل، على عدم عدالة الصحابة جميعاً.
- الشيعة هم الذين اهتموا بالعلم والعلماء، ولم يقفلوا باب الاجتهاد يوماً واحداً.
- الشيعة هم أصحاب المدرسة الفقهية المتطورة والمتقدمة.
- وهم الذين لم يرتهنوا للنظم السياسية المتحكمة، وعاشوا في استقلالية تامة.
- وهم الذين يأمرون بالفضل والفضيلة، ويحاربون الفحشاء والمنكر.

وأنا هنا في هذا الكتاب، لا أكلف نفسي بمهمة الرد على هذه الشبهات، فقد

تكفل غيري بذلك في مئات من الكتب، وآلاف من العناوين، ولا أعتبر نفسي موصّلاً للرؤية الشيعية في إثبات تفاصيل المعتقد الشيعي، وإنما كل ما أطمح إليه هو رسم فهم شمولي ووعي كامل لمفاهيم التشيع التي تمثل في الواقع مفاهيم الإسلام الحقيقية. وقد بنيت قراءتي للتشيع على ما أسسنا له في هذا الفصل.

الطائفيّة عوامل الصراع وآفاق التقارب

وجود طوائف ومذاهب في الواقع الإسلامي أمرٌ يكاد أن يكون من مسلمات الوعي الديني، والادّعاء بأن واقع المسلمين واقع موحد فيه مجازفة تتجاوز أبسط البديهيات، ومن هنا إن الضرورة العقلية تقتضي تسمية الأمور بمسمياتها، لفتح الباب أمام ممارسة نقدية؛ من أجل بناء الوعي الديني على أسس عقلانيّة.

ونحن هنا لا نقول بأن الإسلام ليس ديناً واحداً، وإنما وعيُنا به ليس واحداً؛ لأن هناك مساحة فاصلة بين الإسلام الموحّد في واقع نصّه، وبين الإسلام المتباين في واقع فهمه، والضابط لهذا التباين هو العقلانية التي تجعل هذا التباين في مساراته الطبيعية، وأهم هذه المسارات هي التي تُبيّن ما يجوز فيه الاختلاف وما لا يجوز فيه الاختلاف، بمعنًى آخر، هل الإسلام دين واحد، ذو سمة واحدة، واتجاه واحد، وذلك بوصفه ديناً من إله واحد، على رسول واحد، بكتاب واحد؟ أم هل الإسلام بلحاظ آخر، هو مخاطِب للإنسان المتباين بطبعه المختلف في وجهات نظره، وبالنتيجة لا بد من أن يتسع الإسلام باتساع أفق الإنسان؟

إن الذي يؤمن بضرورة التباين لا يتجاوز حقيقة النص الموحد، ولكن وفقاً لقاعدة: (ثبات الإطار وحركة المحتوى)، فأما ثبات الإطار، فلِمَا يمثله النص من

امتداد للخطاب الإلهي، وأما حركة المحتوى فلضرورة انسجام المحتوى المعرفي مع الطبيعة الإنسانية؛ فالإنسان بوصفه موجوداً تاريخياً، يتحرك في ضمن إطار الظرف الزمني الذي يعيشه؛ الأمر الذي يجعله دوماً عرضة للتغيّر الدائم، بسبب تبدل الظروف ومقتضيات الواقع، ولمّا كانت المعرفة هي جزء من مكتسبات الإنسان؛ فهي بالنتيجة قابلة للتغيّر أو التشكّل في أطر جديدة تراعي المرحلة.

هذا التباين بين النظرتين للإسلام، تنعكس منه ممارسات على مستوى السلوك؛ فأصحاب النظرة الأولى لا يعترفون بأي فهم آخر مخالف لفهمهم، وعندئذٍ يمكنهم تصنيف الجميع- سواهم – في دائرة الضلال، والابتعاد عن الدين، أما أصحاب النظرة الأخرى فيمكنهم قبول الجميع، بوصفهم مجتهدين في دائرة النص.

وللجمع بين وجهتي النظر لا بد من الاعتراف بالحقيقتين كلتيهما، وهما: إن الإسلام دين واحد؛ ولكنه في الوقت نفسه، يراعي واقع التباين عند الإنسان، ولا يجيز الاختلاف في الثوابت، التي تمثل قيم الإسلام الأساسية، وبها يكون الإنسان مسلماً، ومثال هذه القيم التوحيد بكل ما يشتمل عليه من معانٍ، وبمعنىً آخر: أصول العقائد ومحكماتها، والتعبير بمحكماتها يفتح الباب أمام إمكانية تعدد وجهات النظر حول ما يمكن الاجتهاد فيه من تفصيلات العقائد، فالإنسان المسلم لا يجوز له أن يقلّد الآخر في اعتقاداته، فلابد له من اليقين الدال على ثبوتها.

أما ما يجوز فيه الاختلاف، فهو ما يتعلق بالمتغيرات التي تلاحق الإنسان في

حركته مع الزمن، فالواقع السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي هو واقع متغيّر، ينفتح معه باب الاجتهاد واسعاً.

والمهم هنا: إن المسلمين ليسوا أنبياء ورسلاً، إنما هم بشر، فإذا كان من الطبيعي أن يكون البشر خطّائين في ما يصدر عنهم من سلوك، فالمسلمون أيضاً يخطئون على مستوى الفهم، ويتباينون في الاعتقاد، فلماذا هذه القطيعة والهجران بين أبناء الأمة؟ في حين أن الاختلاف مسألة مبررة على المستوى الفكري والمعرفي أكثر منه على المستوى السلوكي والعملي.

والأمر الذي أحببت الوصول إليه، هو أن الاختلاف مسألة طبيعية، والسبب في ذلك، هو الاختلاف على مستوى الفهم، وظروف الفهم، وطبيعة الفهم، والبيئة التي يتولّد فيها الفهم، فكلها أسباب يجب الاعتراف بها أولاً، حتى يصبح الاعتراف بضرورة التباين أمراً بديهياً.

وإذا حاولنا أن نجد مصداقاً لما ذكرنا من واقعنا الإسلامي، فإننا سوف نجد أن كل الخلافات المذهبية ترجع إلى تباين مستويات الفهم، فالخلاف مثلاً بين الأشاعرة، والمعتزلة، والحنابلة حول مسألة فعل العبد، هل هو مجبور أو مختار؟ نجد أن المعتزلة قالوا بحرية العبد، معتمدين في ذلك على بعض النصوص، التي يظهر منها حرية عمل الإنسان، وعلى هذا، إن الفهم المعتزلي اعتبر تلك النصوص محكمات، في حين أن النصوص التي يظهر من بعضها جبرية العبد، اعتبرت في المنظور المعتزلي من المتشابهات التي يجب تأويلها، هذا الموقف هو بخلاف الموقف الحنبلي الذي اعتبر النصوص الدالة على الجبر من المحكمات، في حين اعتبر

النصوص التي تدل على الحرية من المتشابهات، فكان فهمهم لموضوع فعل العبد معاكساً لموقف المعتزلة، وفي الطرف الآخر، نجد أن الأشاعرة جاؤوا بفهم آخر لموضوع فعل العباد، وهو نظرية الكسب التي تعني في ما تعني أن الإنسان كاسب لأفعاله، فهو أشبه بالظرف للمظروف، وهي نظرية أقرب إلى تبرير الموقف الحنبلي.

وبالنتيجة نحن أمام ثلاثة مذاهب في موضوع الجبر والاختيار، وكلها وجهات نظر يمكن أن تكون مبررة إذا ظلت في ضمن إطار الفهم والاجتهاد، ولكن الخطورة تكمن في تحول تلك المسألة من باب التباين الطبيعي للفهم إلى دائرة أخرى تحركها عوامل غير معرفية، عندما تحولت هذه المسألة إلى سبب للقطعية والهجران بين المسلمين، عندما كفّر بعضهم بعضاً واستبيحت دماؤهم.

وهكذا إذا تتبعنا كل أسباب الخلاف بين المذاهب، سنجد أنها ترجع كلها إلى سبب الاجتهاد في دائرة النص، ولذلك، إن تحويل تلك التباينات في وجهات النظر، إلى موضوع صراع بين أبناء الأمة الواحدة هو مما لا يمكن تبريره، ويمكننا الجزم بأن المشكلة ليست عقلية، وإنما هي نفسية بامتياز، تحركها مصالح سياسية، وحزبية ضيقة.

وإذا كان هناك مشروع جدي لتوحيد المسلمين، فلا بد من أن يبدأ هذا المشروع أولاً بتكريس ثقافة التعددية، والاعتراف بالآخر مهما كان مخالفاً، والتسالم ثانياً على أن الوحدة لاتعني بالضرورة التطابق الكامل في الأفكار، لأن هذا الأمر من الصعوبة بمكان، وإنما تعني التوافق على مشتركات تمثل صبغتنا

وهويتنا، وفي الوقت نفسه فتح الباب واسعاً أمام عقليات الأمة للإبداع، ضمن تجدد دور الاجتهاد.

وفي تصوري، إن الطائفية التي اتخذت طريقها إلى تفكيك البنية الاجتماعية للأمة كانت نتاجاً طبيعياً للفهم الذي حوّل الإسلام إلى قشور بعيداً عن الروح والمحتوى، والإنسان يكون شديد التعصب عندما لا يملك إلا خياراً واحداً، ويرى أن هذا الخيار مهدد، وكذلك عندما يفهم الإسلام في صور جامدة لا تقبل التعدد والاجتهاد، الأمر الذي يؤدي إلى شعور الإنسان بامتلاكه وتفرّده بالحقيقة، في حين أن الحقيقة أعمق من هذا التصور المحدود، كما أن فهم الدين في إطار القيم، وخاصة القيم الكبرى التي تؤسس للتعاون والتكامل البشري كفيل بتذويب هذه الروح الطائفية، فإذا كان الدين، بكل عقائده وأحكامه وأدبياته وتعاليمه، يحقّق قيماً إيجابية، فهذا كافٍ للحكم على أن الطائفية ليست من الإسلام، لأنها قيمة سلبية تقف عائقاً أمام تقدم الإنسان وتكامله؛ بل تؤسّس لتقويض البناء الإنساني.

وأنا هنا لا أؤسّس للنسبية، ولا أتنكر لوجود حقائق تمثل مراد الله، وإنما أتحدث عن مستوى فهم الإنسان لهذه الحقائق، فالحقائق شيء وفهمي لها شيء آخر: فمهما بلغت الحقيقة من الوضوح فلا ترتقي إلى درجة أن تكون جزءاً من الإنسان، وحينئذٍ لا يحق لي أن أحاكم الآخرين على مستوى فهمي.

وهذا الأمر غير التنافس العلمي والفكري للوصول إلى تلك الحقائق، فالتنافس يرتكز في واقع الأمر على كون الحقيقة شيئاً آخر غير ما أملك، هذا

الشعور بحد ذاته لا يدع مجالاً لتسرب الطائفية إلى روح الإنسان، لأنه كلما تعلم وازداد علماً، كلما أكتشف أنه بعيد عن الكمال، فالتوحيد - مثلاً - له معانٍ لا تنفد، فكلما تأمل الإنسان وتدبّر يجد نفسه بعيداً عن الإحاطة بعلم التوحيد، أما الذي يعتقد أن التوحيد هو توحيد ربوبية وتوحيد ألوهية، ويمكن شرحه في عشرات الصفحات التي يمكن حفظها عن ظهر قلب، فإن فهمه هذا يتحول إلى معايير لمحاكمة الأخر، الذي يخالف بعض القواعد المشروحة في هذه الصفحات، لأن الإنسان بعد حفظ هذه الصفحات، يعتقد أنه امتلك الحقيقة وأصبح معبراً عنها، وهذا ما وقعت فيه بعض المدارس السلفية، الأمر الذي جعلها رائدة الفكر الطائفي.

الفصل الثاني

العقيدة الشيعيّة .. قراءة حول أسس التكامل

معرفة ا

لخل

بد من ا

نكتشف

يتحقق

وفرعها

الموضو

والـ

مكونات

وكاملة.

ولا مع

معرفي ؟

ومـ

سبحانه

الاشترا

والـ

معرفة الله أصل الدين و جوهر التشيّع

لخلق رؤية شاملة لكل ما يمثل حقيقة اعتقادية في مذهب أهل البيت ﷺ، لا بد من البحث عن الجذر المعرفي الذي يرتكز عليه البناء العقائدي، لأننا حينئذٍ نكتشف الوحدة الموضوعية التي تربط بين أجزاء العقيدة الشيعية، وبذلك يتحقق التجانس المعرفي في المعتقد والرؤية والهدف، كشجرة باسقة أصلها ثابت وفرعها في السماء، فحقيقة الوعي الذي يستوعب نظام الدين، يمثل الشرط الموضوعي في الرؤية الكاملة والشاملة للإسلام.

والباحث في منظومة العقائد الشيعية، يلحظ مدى الترابط والتفاعل بين كل مكونات العقيدة، بحيث تخلق في ما بينها رؤية واحدة تتصف بكونها شاملة وكاملة، فلا يُعرف التوحيد بعيداً عن الإمامة، ولا الإمامةُ بعيداً عن معرفة الله، ولا معرفة الله بعيداً عن البداء، ولا البداء بعيداً عن القضاء والقدر... وتكامل معرفي كهذا يكشف عن وحدة المصدر والمرتكز.

ومن الواضح أنه لا يكون للدين حقيقة ولا يستقيم له معنًى، إلا بمعرفة الله سبحانه وتعالى، بوصفها الأساس والمحور الذي يحقق معنًى للدين، وهذا الاشتراط بديهي في النظرة الدينية الباحثة عن حقيقة الارتباط بالله تعالى.

والمقصود من معرفة الله هنا لا مجرد الاعتراف بكونه موجوداً، فالإيمان الذي

لا يحقق تأسيس رابط معرفيّ أو تشريعيّ بين الخالق والمخلوق لا يحقق أي معنًى للدين؛ لأنه لا يتجاوز كونه حقيقة موجودة لا يربطها بالإنسان أي رابط، وبغياب هذا الرابط تغيب كل أسباب الصلة التي تحقّق علاقة دينيّة تشريعيّة، أو معرفيّة عقائديّة، فحقيقة المخلوق المحتاج في وجوده إلى الله، تكشف عن علاقة الاضطرار التي تؤسس لحكمة التشريع وفلسفة الخلقة.

إن المعنى المقصود من (معرفة الله)، يتحقق إذا أصبحت تلك المعرفةُ الأساسَ لمعرفة كل شيء، وبصيرةً لفهم الحياة، وتفسيراً لحقائق الوجود، فمن عرف الله عرف كل شيء، ومن جهله جهل كل شيء؛ لأن البصيرة التي تخترق ظواهر الأمور، لتصل إلى حقائق الأشياء، لا تتحقق إلا بمعرفة الله تعالى.

من هنا إن المسار الطبيعي لتأسيس بناء عقائدي، لا بد من أن يبدأ من معرفة الله تعالى، والمدرسة التي لا تبدأ من تحقيق تلك المعرفة، فإنها تسير بخطوات مرتجلة لتأسيس عقائد لا تصحّ نسبتها للإسلام؛ لأنها تشكّل لنفسها وعياً خاصاً لا ينطلق من معرفة الله تعالى.

وإذا كانت معرفة الله أصل الدين، فهي جوهر التشيّع؛ لأن بها تستقيم عقائد الشيعة، ومن دونها لا تجد معنًى للتشيّع، فحقيقة المذهب تُبتنى على هذا الأساس، وهذا ما تحاول الإشارة إليه هنا.

لا يتوقع القارئ أن تستعرض التوحيد، ومعرفة الله، كما هو مثار في علم الكلام، من إقامة البراهين والاستدلال على صحة المعتقد، وإنما تحاول أن تصف التوحيد والمعرفة، كما وصفها أئمة أهل البيت (عليهم السلام)، حتى نكتشف التجليات

الحقيقية التي تخلق فرص التكامل للإنسان، ومن ثم تحقيق الانسجام مع الفلسفة العامة للإسلام التي ركّزنا عليها.

لمعرفة الله في المعتقد الشيعي شروط وضوابط، ولها ميزاتها التي تمتاز بها عن بقية المدارس الإسلامية، وسوف نحاول تلخيصها في شكل نقاط، ونؤجل بسط الكلام أوكله إلى كتاب تخصّصي، نرجو أن يرى النور قريباً؛ وهو بعنوان: (معرفة الله بين بصائر الوحي وتصورات البشر).

أولاً: إن معرفة الله وفقاً للمعتقد الشيعي، هي الأساس الذي تجده حاضراً في تعاليم المذهب وأبوابه، بحيث لا يستطيع الباحث أن يفهم أو يقيّم التشيع، ما لم تكن المعرفة بالمنظور الشيعي واضحة لديه، ومن هنا يمكننا أن نصنّف كثيراً من الإشكالات التي ترد على معتقدات الشيعة من هذا الباب، وهو القصور عن إدراك المعرفة الإلهية كما هي عند أهل البيت عليهم السلام، فمثلاً ما يثار على الإمامة من إشكالات، أو على بعض صفات الأئمة من العلم والعصمة والولاية التكوينية وغيرها، ما هي إلا بسبب المنظور القاصر عند أصحابها في التوحيد ومعرفة الله.

ثانياً: إن معرفة الله أشرف المعارف ثبوتاً وإثباتاً، وهي الطريق إلى التقرب إليه عزّ وجلّ ونيل رضوانه، كما أنها السبيل إلى تحقيق قيمة الإنسان، فبها يسمو الإنسان ويتكامل حينما يرتبط بالله، فإن كانت حقيقة الدين هي العبادة، فغاية العبادة هي معرفة الله تعالى، فهي بالنتيجة جوهر الدين وأساسه.

ولذا نجد أن نصوص أهل البيت عليهم السلام، قد ركّزت بنحو كبير على معرفة الله، مبينة أنها أشرف المعارف، فعن الصادق جعفر بن محمّد عليه السلام أنّه قال: «لو يعلم

الناس ما في فضل معرفة الله تعالى، ما مدّوا أعينهم إلى ما متّع الله به الأعداء، من زهرة الحياة الدنيا ونعيمها، وكانت دنياهم أقلّ عندهم مما يطؤونه بأرجلهم، وتنعّموا بمعرفة الله، وتلذّذوا بها تلذّذ من لم يزل في روضات الجنان مع أولياء الله، إن معرفة الله عزوجل آنسٌ من كل وحشة، وصاحبٌ من كل وحدة، ونورٌ من كل ظلمة، وقوةٌ من كل ضعف، وشفاءٌ من كل سقم»[١].

وعنه ﷺ: «معرفة الله سبحانه أعلى المعارف»[٢].

وعنه ﷺ: «مَن عرف الله كملت معرفته»[٣].

وعنه ﷺ: «أوّل الدين معرفته»[٤].

وقد تواترت الأحاديث من أئمة أهل البيت ﷺ بالقول إن أول الدين معرفته، وبالنتيجة التشيع يؤسس منظومته العقائدية من معرفة الله عز وجل، وهي الخطوة التي لا يستقيم معنًى للدين من دونها، وفي المقابل لم أجد حديثاً واحداً يتحدث عن فضل المعرفة عند بقية المدارس والمذاهب، وهذه ملاحظة يجب الوقوف عندها.

ثالثاً: إن الفطرة هي أساس معرفة الله تعالى، أي إن الله فطر العباد على معرفته، وهي معرفة بسيطة تخرج الله من الحدّين: حدّ التعطيل والتشبيه، ولا تستغني تلك المعرفة عن تذكير المذكرين وتنبيه العارفين.

---

(١)روضة الكافي: ٢٠٧-٣٤٧.

(٢) ميزان الحكمة، محمد الريشهري: ج٣، ص ٨٦.

(٣)المصدر السابق.

(٤)نهج البلاغة: ج١، ص ١٤.

وفي هذا المحور، تركز المعرفة في المنظور الشيعي على المنهجية القرآنية في المعرفة، وهي التنبيه والتذكير، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾(١)، وهذا يدل على أن ما كشف عنه القرآن في باب المعرفة، هو ما ركّز عليه أهل البيت عليهم السلام، بأن المعرفة حقيقة فطرية، وفيه إشارة إلى إمامتهم؛ لأنهم المذكِّرون بمعرفة الله وتوحيده، فمع كون المعرفة ثابتة في واقع الفطرة، إلا أنها محجوبة بحجب الغفلة والهوى، فلا تستقيم إلا بالتنبيه والتذكير، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾(٢)، فهذه الآية دالة على أن الشك والارتياب في وجوده سبحانه مما لا يمكن ولا ينبغي لعاقل ارتكابه.

ذلك لأن الله صبغ الإنسان بصبغته، وفطره على معرفته، وعرّف نفسه لعباده، فصاروا عارفين به عرفاناً بسيطاً، لا يعرفون أنهم يعرفون، فلا يستغنون عن تذكرة المذكرين، وتنبيه العارفين، فليس الله أمراً مشكوكاً يحتاج في إثباته إلى البرهنة والاستدلال، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣)، فالآية الكريمة تأمر بإقامة الوجه حنيفاً مخلصاً بخلع الأنداد، ونفي الأوثان، والتوحيد الخالص، بمعنى الرجوع إلى واقع الفطرة وهي التوحيد.

وانسجاماً مع هذه الحقيقة التي كشفت عنها الآيات، نجد أن كل ما جاء عن

---

(١)سورة الغاشية: ٢١.
(٢)سورة إبراهيم: ١٠.
(٣)سورة الروم: ٣٠.

أهل البيت (عليهم السلام)، تأسيس على حقيقة المعرفة الفطرية، فعن زرارة قال: «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن قول الله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: **فُطروا على التوحيد**»[1].

«وقال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن قول الله: ﴿حُنَفَاءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾[2] ما الحنيفية؟، قال: **هي الفطرة التي فُطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته**»[3].

«وقال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن قول الله عزوجل: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: **فطرهم على معرفة أنه ربهم، ولو لا ذلك لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم ولا من رازقهم**»[4]... وغيرها من النصوص.

رابعاً: بعد أن تبيّن طريق المعرفة في منهج أهل البيت (عليهم السلام)، يصبح المنهج الموصِّل لها محصوراً في تنبيه الغافلين، وتذكير الناسين، وهو ذاته منهج القرآن الكريم في المعرفة، الذي يقوم على الذكر والتذكرة، ولذا نجد أكثر آيات الذكر الحكيم تركز على هذا المعنى، فالقرآن لا يبرهن على أمر غائب أو مجهول يريد إثباته كأي فرضية أو نظرية، وإنما يُذكِّر الناس ويدعوهم إلى ربهم الظاهر بذاته، يقول أمير المؤمنين (عليه السلام) واصفاً مهمة الأنبياء (عليهم السلام) جميعاً: «**فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويُذكِّروهم منسيَّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول، ويُرُوهم آيات المقدرة**»[5]؛ قال تعالى:

---

(١) أصول الكافي: ج ٣، ص ١٨.
(٢) سورة الحج: ٣١.
(٣) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق: ص ٣٥٠.
(٤) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٦٤، ص ١٣٤.
(٥) نهج البلاغة: ج ١، ص ٢٣.

﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُم بِهِ﴾(١)، وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾(٢)؛ بل إن كل آيات القرآن قائمة على التذكر ﴿لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ﴾(٣)، و﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾(٤)، و﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَالَمِينَ﴾(٥)، و﴿طه ﴿١﴾ مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ ﴿٢﴾ إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَىٰ﴾(٦).

وكذلك التفكر في آيات الكون والنفس فإنه تذكير بمعرفة الله، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾(٧).

كذلك تُنبّه المصاعب والكوارث الإنسان، وتُذكّره بالله سبحانه وتعالى، فلو لم تكن المعرفة حقيقة فطرية جبل عليها الإنسان، كيف يستذكر الكافر ربّه عندما يشارف على الهلاك؟

ثم ما هو دور العقل؟

دور العقل هو الإقرار والإيمان والتصديق بما عرّف من الحق المبيّن، وهي فريضة ذاتية يستقل بها العقل الضروريّ، وهو ملاك التكليف؛ لأن بها تتم حجة

---

(١) سورة المائدة: ٧.

(٢) سورة الواقعة: ٦٢.

(٣) سورة الغاشية: ٢٢.

(٤) سورة يس: ٦٩.

(٥) سورة الأنعام: ٩٠.

(٦) سورة طه: ١ - ٣.

(٧) سورة فصلت: ٥٣.

الله على العباد، ويتحقق الثواب والعقاب، فإذا امتثل الإنسان إلى أوامر الله، واجتنب وساوس الشيطان، يفتح الله له أبواب رحمته، ويزيده في معرفته، أما الكافر الجاحد فيطبع الله على قلبه، ويخذله ويوكله إلى نفسه.

ولذا نجد أن الله قد وعد بأن ينزل السكينة على قلوب المؤمنين، قال تعالى: ﴿ هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ لِيَزۡدَادُوٓاْ إِيمَٰنٗا مَّعَ إِيمَٰنِهِمۡۗ ﴾(١)، وإنزال السكينة في قلوب المؤمنين موجبة، وشرط في زيادة الإيمان، كما أنها شرط في أصل الإيمان، والسكينة هنا ليست ما يقابل الحركة في الأجسام، وإنما في مقابل اضطراب الخواطر الشيطانية، الواردة على القلب، وحينئذٍ لا بد من أن تكون السكينة مانعة ودافعة لهذه الخواطر الشيطانية.

وهذا الموقف الذي تنزل فيه السكينة هو موقف الرحمة والكرامة للمؤمنين، وهو موقف تعريف الله تعالى نفسه.

ومن هنا إن الإيمان لا يتحقق عند الإنسان إلا بعد المعرفة بالله، لأن الإيمان لا يتحصل حتى يعرف الإنسان أن الإيمان بمن؟ فالإيمان هو الإقرار والتصديق والتسليم ولا يتحقق ذلك إلا في مرتبة متأخرة بعد معرفته تعالى.

خامساً: إن التوحيد هو عين معرفة الله تعالى وليس شيئاً آخر، بل كمال المعرفة توحيده، فلا ينفك توحيده تعالى عن معرفته أبداً، وعلى هذا، فمن ادعى معرفته تعالى وألحد في توحيده، فما عرف الله بالضرورة، فالمراد من معرفة التوحيد معرفته تعالى متوحداً بالألوهية.

---

(١) سورة الفتح:٤.

فمعرفة الله معرفة من نوع خاص، لا يجتمع معها التشبيه، فلا يُتصوَّر بالعقول ولا يُتوهَّم بالخيال، لأنه أعظم من أن تناله خطرات القلوب ودقائق الأوهام، وليس بمقدور الإنسان إذا أراد أن يعرف فأيُّ شيءٍ يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفته وهو خارج عن هيمنته وقدرته؟

إذ إن هناك حقائق يجدها الإنسان ويسلم بها، من غير أن تكون مُتصوَّرةً أو محاطةً بالعقول، فالعقل نفسه كيف يدركه الإنسان؟

فإذا كان العقل (وهو مخلوق نوراني) يتقدس من أن يكون معلوماً أو مُتصوَّراً؛ لأنه دالٌّ على ذاته بذاته، فكيف يجوز للمخلوق أن يتصور خالقه بالعقول، فكما أن الإنسان يكون واجداً للعقل من غير تصور أو توهم، فيمكن أيضاً وجدان نوع من المعرفة، تخرج الله من حد التصور والتوهم.

قال سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفة: «**كيف يُستدَلُّ عليك بما هو في وجوده مُفتقرٌ إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المُظهِرُ لك، متى غِبْتَ حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك، و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك، عميت عينٌ لا تراك و لا تزال عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً**»[1].

وقال أيضاً: «**تعرفتَ لكل شيءٍ، فما جهلك شيءٌ**»[2].

فتعريفُ شيءٍ بشيءٍ يقتضي أن يكون المعرِّفُ أكثرَ ظهوراً ووضوحاً من

---

(١) مفاتيح الجنان، عباس القمي: ص ٤٢٥.

(٢) مرآة العقول، المجلسي: ج٧ ص ٦٣.

المعرِّف، وفي مقام معرفة الله تعالى لا نجد ما يمكن أن يكون معرِّفاً له؛ لأن كل شيء مفتقرٌ في وجوده إلى الله، فمعرفة الله متقدمةٌ على معرفته، وهي أكثرُ ظهوراً من ذلك الشيء، وهو قول الإمام عليه السلام: «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك، حتى يكون هو المُظهِر لك؟».

بل معرفة الله هي الطريق إلى معرفة كل شيء، وليس العكس، لأنها البصيرة التي تكشف حقائق الأشياء، وفي ضمن هذا الفهم لا يكون الأمر بالتدبر في آيات الكون أمراً راجعاً إلى أن آياتِ الكون مُعرِّفاتٌ عن الله، وإنما منبِّهةٌ ومُذكِّرةٌ بتلك المعرفة التي فطر الله العباد عليها، وهي مقام تعريف الله تعالى نفسه للعباد، فعندما يتأمل الإنسان في مظاهر الخلق يستنطق فطرته التي حجبتها الغفلة، فيرى الله ظاهراً بذاته ومُعرِّفاً عن نفسه، كما يجد الإنسانُ تلك المعرفة واضحةً عند الشدائد والمحن، فحينئذٍ تنقشع كل تلك الحجب ليرى الإنسان ربّه، قال رجل للصادق عليه السلام: «يابن رسول الله، دُلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليَّ المجادلون وحيّروني، فقال له: يا عبد الله، هل ركبت سفينة قطُّ؟ قال: نعم، قال: فهل كُسِرَ بك حيثُ لا سفينةَ تنجيك، ولا سباحةَ تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلّقَ قلبُك ـ هنالك ـ أن شيئاً من الأشياء، قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيءُ هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث»(١).

---

(١) الاحتجاج للطبرسي: ١/ ١٩٩، نهج البلاغة، الخطبة الأولى: ١/ ٤٠ تحقيق صبحي الصالح.

كذلك الأسماء الحسنى، لا تكون مُعرّفاتٍ وحاكياتٍ عنه تعالى في مرتبة من المراتب؛ لأن معرفة هذه الأسماء في هذه المرتبة متأخر عن مرتبة تعريف الله تعالى نفسه للعباد، فلا يكون محكياً ومُتصوَّراً بهذه الأسماء، وإنما تكون الأسماء معروفة بالله وليس العكس؛ فالله أعزُّ من أن يكون هناك من هو دونه ويكون أكثر ظهوراً ومعرفةً منه، وهذه الدرجة من المعرفة هي من مختصّات معارف أهل البيت عليهم السلام. فإن أكثر المؤمنين يتعلقون بهذه الأسماء بوصفها مُعرّفاتٍ وحاكياتٍ عن الله، ويغفلون عن كون هذا النوع من المعرفة هو إحالة إلى غائب مجهول، لأن المعرفة المتحققة حينئذٍ هي للاسم، أما الله فحقيقته مجهولة لا نعرفها، فنشير إليها بهذه الأسماء، وهذا خلاف هذه الدرجة العالية من التوحيد، وهذا ما سنقوم بتفصيله لاحقاً.

سادساً: إن أساس التوحيد هو تمييزه عن خلقه، بحيث يكون بايناً عنهم بينونة في الصفة لا في العزلة، فلا شيء يجمع بين الله وبين خلقه، فهو المتفرد في وحدانيته، لا يشبهه شيء من خلقه بأي وجه من الوجوه، فهو ممتاز عن خلقه وباين عنهم بينونة حقيقية في جميع شؤونه، يقول الإمام علي عليه السلام: **«دليله آياته...ووجوده إثباته...ومعرفته توحيده...وتوحيده تميزه من خلقه...وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة... إنه رب خالق غير مربوب مخلوق، كلُّ ما تُصُوِّرَ فهو بخلافه»**[1].

ويقول الإمام الرضا عليه السلام: **«مباينتُه إياهم مفارقتُه إنيّتهم ... كنهه تفريق بينه**

---

(١) الاحتجاج، الطبرسي: ج١ ص٢٩٩.

وبين خلقه ... مباين لا بمسافة، فكل ما في الخلق لا يوجد في خالقه، وكل ما يمكن فيه يمتنع عن صانعه»[1].

وعن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى خلوٌ من خَلقِه، وخَلقُه خلوٌ منه»[2].

وهذه الحقائق، لا نجد ما يماثلها في المدارس الأخرى، التي حدّدت الله بالجهة والحيّز وأشارت إليه، ناهيك عن الوصول إلى مرتبة الحديث عن البينونة الصفتية، كما سيأتي توضيحه.

وقد اتضح من النقاط السابقة، أن معرفة الله تمثل أساس التشيّع، وهناك مئات من النصوص عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، تؤكّد أن جوهر التشيّع وما يدعون إليه هو معرفة الله، فإن صحّ عنهم القول: (إن أول الدين معرفته) يصح لنا القول: (إن أول التشيّع معرفة الله).

أما كيف تؤسس هذه المعرفة، لحقيقة التكامل التي جعلها الله أساس الخلقة وجوهر الدين، فذلك يتضح في العنوان الآتي.

الأسماء الحسنى حقيقة العبادة وقيم التكامل

الله سبحانه وتعالى لا يُعرف بالعقول ولا تدركه الأبصار، ولا تحيطه الأوهام، بل لم يجعل طريقاً إلى معرفته إلا بالعجز عن معرفته، فهو الدال على ذاته

---

(١) مسند الإمام الرضا، الشيخ عزيز الله عطاردي: ج١ ص٤١

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص١٠٥، بحار الأنوار: ج٣ ص٢٦٣

بذاته، ومنزّهٌ عن مجانسة مخلوقاته، وهو المتفضّل على العباد بتعريف نفسه، معرفةً تخرجه عن الحدّين: حدّ التعطيل وحدّ التشبيه، بمعنى إثباته دون إدراكه، بحيث يمتنع وصفه وتسميته، ولولا أن الله سمّى نفسه بأسماء، ووصفها بأوصاف؛ لما جاز لنا أبداً وصفه وتسميته، ومن هنا نفهم النصوص التي تنهى عن وصف الله بما لم يصف به نفسه، فالإنسان إذا أراد أن يصف شيئاً فلا بد من أن يكون ذلك الشيء معلوماً متصوراً للعقل، أما إذا كان العقل يعجز عن معرفته وتصوره، فحينئذٍ محالٌ أن يصفه بصفة، ولو تمرّد الإنسان وسعى لوصف الله سبحانه بعقله، فهو في واقع الأمر لا يصف ربّه وإنما يصف ما يتصوّرُه وهو غيرُ الله، كما يقول الإمام الباقر عليه السلام: «كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مثلكم مردود عليكم»(١).

لقد جعل الله الأسماء والصفات، لتكون لنا معراجاً لرضوانه، ووسيلة للقرب منه؛ لأن تلك المعرفة الفطرية تخرجه من كل حدّ، وصورة، وصفة، واسم، ورسم، فكان لا بد من أن يسمّي لنا نفسه بأسماء ويصفها بصفات؛ لأن معرفتنا به تجعلنا عاجزين عن أن نسميه باسم، أو نصفه بصفة، فإن سميناه بعقولنا تصورناه، وإن حاولنا بأوهامنا تخيلناه، فخلق الله لنا هذه الأسماء وسيلة بينه وبين خلقه، بوصفها مُعبّرةً ومُذكّرةً ومرشدةً إلى الله القدّوس، الخارج عن الحدّين الظاهر بذاته، بعد مرتبة تعريفه تعالى نفسه للعباد، وليس إيقاعاً على الغائب المجهول.

---

(١) منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، حبيب الله الهاشمي الخوئي: ج ١١ ص ٦٥.

ومن هنا تنكشف لنا روائع مدرسة أهل البيت ﷺ عن حكمة الأسماء والصفات: فلا يتحقّق التوحيد ولا يكتمل إلا بمعرفة أسمائه وصفاته.

جاء في الرواية أن رجلاً سأل الإمام الباقر ﷺ قال: «أخبرني عن الربّ تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه؟ وأسماؤه وصفاته هي هو؟ فقال ﷺ:... فإن قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحقّها فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره؛ بل كان الله ولا خلق، ثم خلقها وسيلةً بينه وبين خلقه، يتضرّعون بها إليه ويعبدونه»(١).

وعن الإمام الرضا ﷺ: «ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء دعا الخلق إلى أن يدعوه بها، فسمى نفسه سميعاً بصيراً قادراً قاهراً حياً قيوماً...، فكان الله ولا خلق، وقبل أن يخلق الله الخلق، كان غنياً بذاته عارفاً بنفسه، فنفسه هو وهو نفسه، فلا يحتاج إلى اسم ونعت، ولكن خلقها لغيره لكي يعبدوه بها، فهي بالتالي غيره، ومن عبد هذه الأسماء فقد عبد غيره»(٢).

وفي رواية أخرى «الاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين، ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي يصف بها نفسه فذاك التوحيد»(٣).

---

(١) الكافي، الكليني: ج ١ ص ١١٦.
(٢) المصدر السابق: ص ١٢٠.
(٣) مستدرك سفينة البحار، نازي شهرودي: ج ٥ ص ١٦٥.

ويقول الإمام الصادق عليه السلام: «الاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم، فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: قلت زدني قال: لله تسعة وتسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى، لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله معنىً يُدَلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره»(١).

والمقصود بعبارة المعنى دون الاسم، هو ما يجده الإنسان من معرفة في واقع الفطرة، وهي المعرفة التي تخرج الله من كل حدّ ووهم، وهي ذاتها المعرفة التي تفضل الله بها على العباد حيث فطرهم على معرفته، فتكون الأسماء حينئذٍ دالة على تلك الفطرة، ولولا أن الله تفضل علينا بهذه الأسماء لعجزنا عن مناجاته وعبادته، فسمى لنا نفسه بأسماء ووصفها بصفات؛ لكي نتضرع، وندعو، ونعبد الله بها، فأسماؤه تعالى تعبير، وتذكير، وإرشاد إلى الله القدوس الخارج عن الحدّين، الظاهر بذاته بعد مرتبة تعريفه تعالى نفسه للعباد، وليست إيقاعاً على مجهول أو متوهم أو متصوّر.

ومن الروايات الدالة في هذا الباب، وهي من مفاخر علوم أهل البيت عليهم السلام ما روي عن الصادق عليه السلام: «من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن، لأن الاسم محدَث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنه يعبد المعنى بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يعبد الصفة والموصوف

---

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة ، الحر العاملي: ج ١ ص ١٦٤.

فقد أبطل التوحيد، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغّر الكبير، وما قدروا الله حقّ قدره، قيل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه، قيل: وكيف تعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال ﷺ: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»[١].

يؤسس الإمام بذلك نمطاً معرفياً لم تعتد عليه العقلية البشرية، فبعد أن يقفل الباب أمام العقل، حتى يخرج المعرفة من التوهم والتصور، يفتح الباب من جديد بقوله: (باب البحث ممكن وطلب المخرج موجود)، وهو التخلص من الشبهات والأوهام الباطلة وهي المعرفة الحقّ التي لا تحجبها الأسماء والأوصاف والتصورات.

وهي نوع خاص من المعرفة تعرف الشيء قبل وصفه وتسميته، أي تعرفه به، وذلك بأن يكون هو دالاً على ذاته بذاته، لا دالاً على ذاته بالعناوين والأسماء والصفات، كما جاء في دعاء الصباح لأمير المؤمنين علي ﷺ: «يا من دلّ على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته»، فحينئذٍ تكون معرفة عين الشاهد قبل صفته.

أما لو كان الله غائباً مجهولاً، ولم يَدُلّ على ذاته، ولم يُعرّف نفسه لعباده، فحينئذٍ لا يكون هناك سبيل إلى معرفته إلا بالإحالة عليه، عن طريق الأسماء والعناوين والصفات، وحينئذٍ تكون المعرفة معرفة بالصفة وبالعنوان والاسم، وهي

---

(١) تحف العقول عن آل الرسول، ابن شعبة الحراني: ص ٣٢٦.

بدورها تحيل على غائب لا نعرفه.

ثم يؤكد الإمام في ختام الحديث، أن معرفة الله هي أساس معرفة كل شيء، فحتى الإنسان لا يعرف نفسه بنفسه من نفسه، وإنما يعرف نفسه بالله، فتكون معرفة الله أكثر ظهوراً من معرفة نفس الإنسان لدى نفسه، « تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك»، وهي لعمري لمرتبة شريفة ومقام عالٍ.

ونذكر هنا رواية عن الإمام علي عليه السلام، تلخص كل ما أردنا الإشارة إليه، قال عليه السلام: «الحمد لله الذي لا يبلغ مِدحتَه القائلون، ولا يحصي نعمه العادّون، ولا يؤدي حقّه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعدُ الهمم، ولا يناله غَوصُ الفِطَن، الذي ليس لصفته حدٌّ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود، فطر الخلائق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتّد بالصخور مَيَدانَ أرضه، أولُ الدين معرفتُه، وكمالُ معرفته التصديقُ به، وكمالُ تصديقه توحيدُه، وكمالُ توحيده الإخلاصُ له، وكمالُ الإخلاص له نفيُ الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنَه، ومن قرنه فقد ثنّاه، ومن ثنّاه فقد جزّأه، ومن جزّأه، فقد جهله، ومن أشار إليه فقد حدَّه، ومن حدَّه فقد عدَّه، ومن قال فيم؟ فقد ضمَّنه، ومن قال علامَ؟ فقد أخلى منه، كائنٌ لا عن حدث، موجودٌ لا عن عدم... »(١).

وأرجو من القارئ التدبر في هذه الكلمات، حتى يجد حقيقة التوحيد بواقع

(١) الاحتجاج للطبرسي: ١ / ١٩٩، نهج البلاغة الخطبة الأولى: ١ / ٤٠ تحقيق صبحي الصالح.

فطرته ووجدانه.

إذا تحققت هذه المعرفة، ووجدها الإنسان من غير تصور منه أو توهم، حينئذٍ تكون المعرفة ذاتها كاشفة عن أن الله لم يجعل طريقاً إلى التقرب منه ومناجاته إلا بما سمّى به نفسه، إذ كيف نناجيه ونحن لا نملك طريقاً إلى وصفه وتسميته، ومن هنا لا يتحقّق التوحيد ولا يقوم أساس الدين، إلا إذا تفضّل الله وسمّى لنا نفسه، ولذا قال الله تعالى متفضلاً: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ ۚ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾(١).

وقد ركّزت الآية السابقة على المفارقة بين الله المعبود حقاً وبين أسمائه بقوله تعالى: (لله الأسماء)، والغيريّة واضحة في النص، فالله شيء والأسماء شيء آخر، وقوله: (فادعوه بها) تأكيد على هذه المباينة، فالمقصود بالدعاء هو الله وليس الأسماء، فمن دعا الأسماء قاصداً أنها الله فقد كفر بلا شكّ، أما من دعا الله بالأسماء فتلك حقيقة التوحيد.

ولكن كيف تكون هذه الأسماء طريقاً إلى عبادته؟ وما المقصود من الدعاء بتلك الأسماء؟

أولاً: إن هذه الأسماء ليست اعتباراتٍ ذهنيةً وتصوراتٍ عقليّةً، وليست حروفاً وألفاظاً؛ بل هي حقائق نورية واقعية يتجلّى الله بها لخلقه.

وهي آيات الكمال التي يجدها الإنسان ظاهرة في الخليقة، فحدما نقول:

---

(١) سورة الأعراف: ١٨٠.

عليم، قدير، رحيم، سميع، بصير، حيّ، قيوم ... لا نقصد مفاهيمَ ذهنيّةً، وصوراً عقليّةً، وإنما حقائق نجدها ظاهرة واضحة في الخلق، فاسم القدير: هو الذي يجده كل إنسان متجلياً في وجوده الشخصي، وكذا اسم العليم، فإن الله صنع الإنسان بقدرة وبعلم، وهكذا كل أسمائه، فإنها تجليات في عالم الخلق.

وهنا نشير إلى مفارقة، بين معرفة الأسماء التي يجدها الإنسان بوجدانه متجلية في الخلق، وبين المعرفة التي تقوم على عناوين اعتبارية وصور انتزاعية، لا تتعدّى حدود المفاهيم الذهنيّة، وهذه الطريقة في المعرفة مختلفة في الجوهر عن قولنا: إن هذه الأسماء هي عين فعله تعالى.

ومن هنا، أمرنا الله بالتدبر في آيات الكون، لكي يجد الإنسان أسماءه الحسنى ظاهرة متجلّية في خلقه.

ثانياً: إذا وجد الإنسان حقيقة هذه الأسماء ببصيرة القلب، من غير تصور أو توهم، يجد أن هذه الأسماء نفسها هي الطريق إلى عبادة الله، وكما بيّنا سابقاً أن معنى العبادة هو التكامل، قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[1]، فيصبح التكامل هو سر الوجود وغاية الخلق، وتكون أسماؤه الحسنى هي طريق تكامل الإنسان والعروج به إلى مدارج الكمال والعظمة.

ثالثاً: إن هذه الأسماء هي حقيقة الوجود، وسرّ بقاء الخليقة، ولو رفع الله هذه الأسماء لتلاشى الخلق وتحول إلى عدم، لأن قوام هذه الخلقة بما بسطه الله من أسماء وصفات الكمال، من القدرة والعلم والحكمة والرحمة...، فمثلاً صفة

---

(١) سورة الذاريات: ٥٦.

الرحمة التي يعرفها كل إنسان بوجدانه؛ لأن كل إنسان واجد في نفسه من الرحمة بمقدار، لو نزعه الله من الخلق، فلا تحنُّ الأمُّ على ولدها ولا الكبير على الصغير...؛ بل توقُّفٌ كامل للحياة، وفناءٌ حقيقيٌّ للخلقة، وكذلك لو رفع الله صفة القدرة لاستحال كل شيء إلى عدم، وهكذا صفتي العلم والرحمة...

رابعاً: إن حقيقة الإنسان، وسرّ وجوده نابعان من أسماء الله الحسنى، وإن قيمته بمقدار ما يحمله من تلك الأسماء، فاسم العليم، والقدير، والحي، والرحيم، والسميع، والبصير..لها تجلّيات في واقع الإنسان، فما يجده الإنسان في نفسه من العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والحياة، والرحمة، والإيمان... هي من تلك الأسماء، لأنها فعلُ الله في الإنسان، وهي حقيقة الإنسان وسرّ بقائه، فلو رفعها الله منه لكان نسياً منسياً.

وما نركز عليه هنا من مفارقة معرفيّة، هي أن طريق معرفة هذه الصفات التي يتّصف بها الإنسان هو وجدانها وليس التصوّر العقلي، فلو استخدم الإنسان كل طاقاته العقلية؛ لكي يعرف البصر مثلاً وهو أعمى، لا يمكنه ذلك، لأن معرفة البصر بوجدان البصر لا غير، فهذه الكمالات ظاهرة بنفسها، دالة على ذاتها بذاتها، يعرفها الإنسان الواجد لها معرفةً لا يرتاب فيها، وفي الوقت نفسه لا يمكنه أن يتصورها، لأن المعرفة بها ليست عقلية، ودور العقل فقط هو التعرف على آيات هذه الصفات وعلاماتها، بالنتيجة لا يمكن إيجاد مفاهيم مشتركة لهذه الصفات بين الخالق والمخلوق، وما عند الإنسان من هذه الصفات هي فعل الله في الإنسان، وفعل الله غير الله.

خامساً: إن أسماء الله الحسنى هي أسمى معاني الكمال والجمال، قال تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ (٢٢) هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ (٢٣) هُوَ ٱللَّهُ ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ لَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ (٢٤)﴾(١).

إن المعاني التي تجدها في هذه الآيات، وما تكشف عنه من أسماء، هي حقيقة التكامل التي أرساها الله لبني الإنسان، إنها العلم، والقدرة، والرحمة، والسلام، والأمن، والهيمنة، والعزة، والجبر (التآلف)، والصنع، والجمال، والعزة، والحكمة، التي لو تجلّت في الإنسان لابتُعث مكاناً محموداً.

أليست هذه معاني الكمال التي ينشدها الإنسان؟ أوليست هذه هي وسائل التقرب من الله؟

فالعالِمُ أقرب إلى ربّه من الجاهل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾(٢)، والمؤمن المقتدر خير من الضعيف: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾(٣)، والرحمة أُمُّ الفضائل: ﴿رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾(٤)، والسلام أنشودة الخير: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱدْخُلُوا۟ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً﴾(٥)، والأمن وسيلة التقدم:

---

(١) سورة الحشر: ٢٢-٢٤.
(٢) سورة فاطر: ٢٨.
(٣) سورة الأنفال: ٦٠.
(٤) سورة الفتح: ٢٩.
(٥) سورة البقرة: ٢٠٨.

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾(١).

والهيمنة عنوان المجد: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾(٢)، والعزة جلباب المؤمن: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾(٣).

والوحدة هدف المؤمنين: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾(٤).

والصنع الجميل زينة الحياة الدنيا: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ﴾(٥).

والحكمة فيها الخير الكثير: ﴿وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾(٦)، وكلما تحلّى المؤمن بواحدة من هذه الصفات، اقترب إلى الله درجة.

ومن هنا أمر الله تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنى فقال: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾(٧)، وأمرنا أن نبتغي الوسيلة إليه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ

---

(١) سورة الأنعام:٨٢.

(٢) سورة لقمان:٢٠.

(٣) سورة المنافقون:٨.

(٤) سورة آل عمران:١٠٣.

(٥) سورة سبأ:١٣.

(٦) سورة البقرة:٢٦٩.

(٧) سورة الأعراف:١٨٠.

﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾(١)، والعمل الصالح وسيلة، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾(٢)، والعلم وسيلة من وسائل القرب، إذ قال سبحانه: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾(٣).

وهكذا، فإن وسيلة القرب إلى الله سبحانه وتعالى، تتحقق بتلك المعاني الكمالية التي أمر بها(٤).

سادساً: إن الدعاء أصل العبادة، وحقيقة العبادة التكامل، وقد أمرنا الله أن ندعوه بأسمائه الحسنى، فيكون التكامل عن طريق تلك الأسماء، ولا يكون الدعاء المقصود هو لقلقة لسان فحسب، وإنما دعاء عمليّ وتجسيد فعليّ لتلك الأسماء، كما يقول تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُودَ شُكْرًا﴾(٥)، أي شكراً عملياً وتجسيداً خارجياً، وليس كلام فحسب، وهكذا كل تلك الأسماء تكون طريقاً إلى مرضاته، بالتجسيد العمليّ والفعل الخارجيّ، أما الذكر القلبيّ واللفظيّ، فهو ضروري لتأكيد هذه القيم واستذكارها، حتى تكون حاضرة دوماً في وعي الإنسان.

وإليك بعض الأمثلة:

عندما نتحدث عن الرحمة، تلك الحقيقة الموجودة في قلب كل إنسان، إنما نتحدث عن تجلٍّ حقيقي لصفة الرحمة، وليس لذلك التجلّي حدود، فكلما كان

---

(١) سورة المائدة: ٣٥.
(٢) سورة فاطر: ١٠.
(٣) سورة المجادلة: ١١.
(٤) التشريع الإسلامي: ٣، ٤، ٢.
(٥) سورة سبأ: ١٣.

الإنسان رحيماً، وكان فعله متصفاً بالرحمة، كلما زاده الله رحمة؛ لأنه تقرّب إلى الله بالرحمة، وحينئذٍ يكون قد دعا الله باسم الرحيم، وتكامل بها، وهذا ما يفسر تفاوت الناس في الرحمة، فهل يا ترى نساوي بينهم رغم أنهم متفاوتون في الرحمة؟ وبالنتيجة إن البشر يتفاوتون حقيقةً بمقدار وجدانهم لتلك الأسماء.

كذلك صفة العلم، فكلما عمل الإنسان من أجل كسب العلم والمعرفة، كلما اقترب من الله، وليس المقصود من الدعاء باسم العليم مجرد القول (ياعليم)، وكذلك كلما عمل الإنسان لكي يحافظ على هذه الحياة، ويمدّها بأسباب الاستمرار، يكون قد توسّل لله باسم الحيّ..، وهذا لا يمنع من ضرورة الذكر باللسان، لأنه تذكير وتعزيز لدور هذه الأسماء.

الطريق الوحيد لتكامل البشر إذاً هو معرفته تعالى، ثم معرفة أسمائه، ويتكامل الإنسان بمقدار وجدانه لتلك الأسماء.

وليس لهذا التكامل حدٌّ ينتهي إليه، يقول تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾(١)، لأن عطاء الله بلا نهاية، ولذا حثّ الدين على العلم والتعلّم ومدح الله العلماء.

وهكذا كل أسمائه وصفاته تعالى، فالقدرة ليس لها حدود، فكما أعطى الله القدرة للإنسان التي بها قوام حياته، فليس هناك مانع من أن يجعل لآصف بن برخيا القدرة على إحضار عرش بلقيس، قبل أن يرتدّ طرف سليمان، وكذلك

(١) سورة يوسف:٧٦.

السمع، فسمع سيدنا سليمان للنملة ليس بمقدار ما منحه لكل إنسان من سمع، وقد جاء في الحديث: «عبدي أطعني تكن مثلي، أقول للشيء كن فيكون وتقول للشيء كن فيكون»[1].

وهنالك رواية في البخاري، لا نجد لها معنى إلا بما قدّمناه، وهي: قال رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَإِنْ سَأَلَنِي لَأُعْطِيَنَّهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ»[2].

ففي هذا الحديث ربطٌ واضحٌ بين مبحث الولاية، وهو التجلّي الأكبر للتوحيد-الذي سوف نخصه بعنوان خاص- ومبحث الأسماء والصفات التي بيّنا أن التقرّب والتكامل هو بمعنى التخلّق بأسماء الله.

سابعاً: إن وجدان هذه الأسماء من الله، وليس للإنسان صنع فيها، فليس بمقدور الإنسان أن يحوز على هذه الأسماء بطاقته الذاتية، وإنما هي فضلٌ إلهي يمنُّ به على من يشاء من عباده.

فإذا كان أصل ما عند الإنسان من قدرة، وحياة، وسمع، وبصر، ورحمة، هي من الله، فكمال هذه المعاني أيضاً من الله.

وهنا نتساءل: إذا كان كمال الإنسان من الله وليس للإنسان صنع فيه، فما دور

---

(١) جواهر الكلام: ج ٢٢ ص ٨٥.
(٢) البخاري، باب القراء من أصحاب النبي من كتاب التفسير: ٢: ٧٤٨.

الإنسان في الكمال؟

إن الله قد تفضّل على جميع البشر بهذه الكمالات، من حياة، وقدرة، وعلم، ورحمة..، ثم كلّفهم بعبادته، فإذا سعى الإنسان وعمل بما خوّله الله واستنفد جهده في ذلك السعي، تفضل عليه الله بالزيادة، وقد جاء في الحديث الشريف عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «من استوى يوماه فهو مغبون، ومن كان آخرُ يوميه شرّهما فهو ملعون، ومن لم يعرف الزيادة في نفسه كان إلى النقصان أقرب، ومن كان إلى النقصان أقرب فالموت خير له من الحياة»[1].

فمن عمل على محو جهله بالعلم وسعى لذلك، قذف الله العلم في قلبه، ومن كان رحيماً في فعله بما أعطاه الله من رحمة، جعله الله أكثر رحمة، ومن عمل بما عنده من قدرة لزيادة قدراته مكّنه الله من ذلك، فأصل السعي من الإنسان وأصل العطاء من الله، فلا يخرج كمال الإنسان من عطاء الله وفضله.

ثامناً: مهما تكامل الإنسان، ووجد من هذه الأسماء، لا يمكن له أن يزاحم الله في كماله؛ لأن الإنسان وما عنده من كمال مخلوق لله سبحانه.

تاسعاً: إذا كان عطاء الله وفعله من غير حدّ وهو أصل الكمال في هذا الوجود، فكل من يستعظم عطاء الله لأحد خلقه، يكون قد ظنّ بالله ظنّ السوء، وقدّر الله بقدْر محدود، فكما أعطى الله جميع البشر كمالاً بمقدار، أعطى الأنبياء بمقدار أوسع وأعظم، وما عند الأنبياء من كمال ليس حدّاً لمنتهى عطاء الله، ومن هنا حتى الأنبياء يتفاوتون، وهم في حالة من التكامل، فليس للكمال حدّ؛ لأنه

(١) وسائل الشيعة، الحر العاملي: ج ١٦، ص ٩٤

ليس لعطاء الله حدّ.

فإذا أعطى الله أحد أنبيائه علم ما كان وما يكون، وأعطاه من القدرة ما يهيمن به على هذا الكون؛ حتى إذا قال للشيء كنْ فيكون، فلا يدلّ هذا على تحجيم قدرة الله وتقليص صلاحياته؛ بل يدلّ على عطاء الله وفعله الذي لا يُحدّ.

وقد تفضل الله تعالى فعلاً على أوليائه وخاصته، بالمنزلة العالية والدرجة الرفيعة، وكرّمهم بعلمه واجتباهم بفضله، وجعلهم محلّة أسمائه ومستودع سرّه ووعاء مشيئته.

وبذلك نفهم مصدر كل ما أُشكل به على الشيعة، في علم الأئمة، وعصمتهم، وفضلهم، ومكانتهم، وهو انتفاء معرفة الله كما أرشدنا لها أهل البيت عليهم السلام.

وهنا قد خلصنا إلى أن معرفة الله وتوحيده في مذهب أهل البيت عليهم السلام، هي الطريق الذي يحقق معنى العبادة، ويفتح الطريق للإنسان لكي يتكامل، وهو ما يجعل الشيعة مختصّين بالفهم الحقيقي لمراد الله، والمدركين لسر خلق الإنسان، وفلسفة إرسال الأنبياء والرسل، فيصبح التشيُّع هو الطريق الحصري والوحيد، الذي به تتجلى فلسفة الخلق وحكمة الرسالة.

الإمامة .. ولاية الله وتجلّي التوحيد

للإمامة في الفهم الشيعي معنًى خاص، يختلف عن معناها في كل المدارس الإسلامية الأخرى، فهو المذهب الوحيد الذي أوجب الإمامة في المعرفة الإسلامية، بالمرتبة نفسها التي تجب فيها النبوّة، مما يعني أن الإمامة ليست ضرورة

سياسية واجتماعية فحسب، وإنها هي ضرورة توحيدية اعتقادية، لا تستقيم المعرفة الإسلامية بدونها.

وقد اتسع الجدل بين الشيعة والمدارس الإسلامية حول الإمامة، بسبب اتساع دلالة المقصود من الإمامة بين الطرفين، فالمدارس الأخرى تنطلق من وعي خاص، يحدّد الإمامة باشتراطات تفرضها الظروف السياسية والتاريخية، فهي حينئذٍ لا تتعدى كونها ضرورة أوجدها الظرف التاريخي للمسلمين، فيتولّد مفهوم الإمامة لديها وشروطها من خلال التجربة الإسلامية في الزعامة والحكم، وليس من النص بوصفه مؤسساً للخيار المعرفي لدى الإنسان المسلم، ومن هنا يتم حصر الإمامة في مفهوم الحكم والنظام السياسي الإسلامي.

ومن المؤكد أن خيارات المدارس المخالفة للتشيّع في أمر الإمامة، خيارات مُلهَمة من التجربة التاريخية للمسلمين، حتى على مستوى كون الإمامة ضرورة سياسية فحسب، فالسؤال الذي يبحث عن نظام الحكم في الإسلام، لا تتم الإجابة عنه من خلال النص الديني، وإنها من خلال قراءة لواقع التجربة الإسلامية، مما يعني غياباً كاملاً لرؤية الرسالة في طبيعة الحكم الإسلاميّ.

فحقيقة الخلاف في الإمامة، تتسع باتساع المسافة الفاصلة بين الإسلام بوصفه ديناً ينطلق من الوحي، وبين الإسلام بوصفه تجربة ساهم في تكوينه الظرف التاريخي والبعد النفسي الاجتماعي.

فمن الصعب العثور على قواسم مشتركة، تقرب مفهوم الإمامة بين الطرفين، فالمفهوم الشيعي للإمامة يتأسّس على حالة من القطيعة لواقع التجربة التاريخية،

بعكس المدارس الأخرى التي استلهمت وعيها من واقع تلك التجربة.

وأنا هنا لا أحاول أن أخلق نوعاً من المقاربة بين الطرفين، بقدر ما أحاول أن أرسم الملمح العام، الذي على أساسه تشكّل الوعي الشيعي بمفهوم الإمامة، وسوف أركّز في الإشارة على البعد المعرفي والعقائدي، بوصفه المكوّن الحقيقيّ لمذهب الإمامية.

سوف أعمل لتحقيق هذا الأمر، على تركيز البحث في نقاط، كما صنعنا في موضوع معرفة الله.

أولاً: إن حقيقة التوحيد تتجلّى في التكوين والتشريع، أي في العقيدة والنظام؛ فالله هو الذي تكفّل بالخلق والهداية، يقول تعالى: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾(١)، وهذه الآية تأكيد للمعنيين كليهما، التوحيد في التكوين والتشريع؛ فالله هو الذي أعطى الأشياء وجودها ونظامها، وهو الذي يمنحها غايتها ومنتهاها.

وتكشف هذه الحقيقة عن المالك الحقيقيّ والمهيمن على الوجود وهو الله سبحانه: الخالق والمدبّر له الأمر والحكم: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾(٢)، ولا يشذّ الإنسان عن هذه القاعدة الشاملة، فهو ليس إلا مخلوقاً مربوباً لله تعالى، لا يملك من وجوده ومن شؤونه حولاً ولا قوة: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى

(١) سورة طه: ٥٠.
(٢) سورة النور: ٤٢.

الْإِنسَٰنِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُن شَيْـًٔا مَّذْكُورًا ﴾[1]. ولكن غرور الإنسان وجهله يحجبه عن رؤية هذه الحقيقة الواضحة ﴿يَٰٓأَيُّهَا الْإِنسَٰنُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ۝ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّىٰكَ فَعَدَلَكَ ۝ فِيٓ أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴾[2]، فالإنسان في منطق القرآن كائن مغرور بنفسه من غير أن يملك مبرراً لغروره، إذ لا يملك شيئاً من دون الله، فالإنسان مخلوق طارئ على هذا الوجود، مضطرٌ في وجوده وبقائه لله تعالى، فهو ليس إلا عبداً مملوكاً لسيِّده.

ومن طبيعة المقابلة بين الله الخالق والمالك لخلقه، وبين الإنسان المخلوق المملوك لسيِّده، تأتي حقيقة (الحاكميّة) المطلقة لله سبحانه على البشر جميعاً. بحيث لا يجوز للإنسان أن يتصرَّف في ملك الله، إلا بإذن خاص منه تعالى، فليس هو إلا عبد مملوك لسيِّده، لا يملك شيئاً في هذا الوجود، فكل ما هو مخلوق، مربوب لله تعالى، خاضع ومسلِّم له، يقول تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي السَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ ﴾[3]. فالسجود – هنا – كاشف عن الخضوع التكويني لله تعالى في كل مظاهر الوجود، والإنسان المؤمن مظهر إرادي هذا الخضوع الطبيعيّ المشترك.

وهذا ما يؤكد أن الإرادة لا تعني سوى المسؤولية. بحيث لا يخرج الإنسان من نظام الخلقة القائم بالله، وما خُصَّ به الإنسان دون سائر المخلوقات من حرية

---

(١) سورة الإنسان: ١.
(٢) سورة الانفطار: ٦-٨.
(٣) سورة الحج: ١٨.

وإرادة، لا تُخرجه من ملكوت الله وحاكميته المطلقة، كما لا تحرر الإنسان من واقع فقره وحاجته لله سبحانه وتعالى.

فإذا لم يكن للإنسان سيادة على نفسه، فمن سفه الفكر، وسخافة التقدير أن يعتقد بأن له سيادة على آخرين، والجميع في عرض واحد وهو العبودية المحضة لله تعالى، فالإنسان وكل ما يملك هو ملك لله تعالى الذي منحه الوجود: ﴿إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، فهو المالك الوحيد، وله حق السيادة على ما يملك، قال الله تعالى: ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ آلِهَةً لَّعَلَّهُمْ يُنصَرُونَ (٧٤) لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَهُمْ وَهُمْ لَهُمْ جُندٌ مُّحْضَرُونَ (٧٥)﴾[2].

والتوحيد ضمن هذا الفهم، هو التسليم المطلق لله تعالى، بحيث لا يحق للإنسان أن يخرج عن سيادة الله طرفة عين، في فعله وسلوكه وكل شؤون حياته.

ثانياً: إذا ثبت ما قدمنا، بأن حقيقة الإنسان هي العبودية والمحكومية، بوصفه كائناً مخلوقاً مربوباً، لا يملك سيادة حتى على نفسه، وأن الله هو المالك والحاكم، بوصفه خالقاً ومدبراً لأمر الكون، نتساءل كيف يمكن أن تكون حاكمية الله على الإنسان، وهو مخلوق ذو طابع اختياري؟

لا يجوز لنا الاعتقاد بأن الله هو الذي يتنزّل إلى واقع الإنسان، ليجري حكمه وسلطانه بحيث يباشر البشر ويخالطهم، فالله أعزّ وأجلّ وأكرم من أن تحيطه العقول، أو تدركه الأوهام، فهو لا يُؤيَّن، ولا يُكيَّف، ولا يشار إليه، ولا يُحدُّ..،

---

(١) سورة الأنعام: ٥٧.
(٢) سورة يس: ٧٤-٧٥.

كما لا يجوز لنا الاعتقاد بأن البشر هم الذين يرتفعون إلى مقام مخاطبة الله والتحاكم لديه.

ولا يكون هناك خيار لسيادة الله على البشر، وحكومته في الأرض، إلا عبر وسيط، يمثّل حكم الله وإرادته، وبذلك تنكشف لنا فلسفة الرسول والرسالة، بوصفها حقيقة مرتبطة بحقيقة التوحيد، ومصداقاً عملياً لولاية الله وسلطانه على الخلق.

ولما كانت حاكميه الله حقّاً لكونه مالكاً للخلق، ولما كان الخلق حقيقة موجودة ومستمرة، فحاكميه الله على الخلق باقية ببقاء الخلق، لا يمكن تصور برهة زمنية، يفقد فيها الله حقّ حكمه على البشر، وهذا ما يفسر لنا استمرار الولاية في العقيدة الشيعيّة.

ثالثاً: بات واضحاً أن الإمامة والولاية عقيدة تستمد جذورها من التوحيد، بحيث لا يستقيم فهمنا للإمامة بمعزل عن التوحيد، كما لا يتحقق للتوحيد معنًى من غير إمام يمثل إرادة الله بين خلقه، وبهذا نكتشف خطأ الخيار الآخر الذي اعتبر أن شرعيّة الإمامة مستمدّة من التجربة التاريخية للحكم عند المسلمين.

فالتوحيد ومعرفة الله ليست مسألة نظرية ذهنيّة، بحيث يكتفي الإنسان بمجرد الاعتقاد بكون الله واحداً، أحداً، فرداً، صمداً، لم يلد ولم يولد، وليس له شريك ينازعه في ملكه، فلا يكون الإنسان بهذا فحسب موحّداً، فلو اعتقد الإنسان بهذا الأمر اعتقاداً جازماً واكتفى، لا يصيّره ذلك موحّداً، وإلا جاز أن يكون إبليس سيّد الموحدين؛ لأن إبليس كان وما زال يعتقد اعتقاداً جازماً لا

يشك فيه بأن الله واحد أحد، فرد صمد، لا شريك له في ملكه، رغم أن علمه بهذه الحقيقة قد يكون أكثر يقيناً من علم الإنسان، لأن علمه بالله ارتقى إلى أن يخاطبه الله ويخاطب الله، وهذا ما لم يكن متأتياً للإنسان.

ومن هنا، التوحيد الذي يعتقد به الإنسان لا بد من أن يخرجه من المنظور العقليّ والنظريّ إلى التوحيد العمليّ، الذي يتجلّى في واقع الحياة، والطريق الذي يحقق ذلك أن يكون هناك من يمثّل سلطة الله وحاكميّته، يحتك به الناس ويخالطونه، ليكون شاهداً على تسليمهم وطاعتهم لله وحده، وهذا بالضبط ما اختبر الله به إبليس، إذ اختبر الله توحيده بالسجود لآدم ﷺ، وقبل هذا الاختبار لم يطرد إبليس من رحمة الله، بل أكّدت بعض الروايات أن إبليس كان أكثر عبادة من الملائكة.

وبذلك يمكننا أن نعتبر السجود لآدم عنواناً للتجلّي الحقيقيّ للتوحيد، وإخراجاً للتوحيد من إطاره النظريّ لواقعه العمليّ.

ماذا كان يمثّل سجود الملائكة لآدم ﷺ؟

إنه رمز الطاعة والتسليم وهو عنوان التوحيد الحقيقيّ، والسبب الذي أخرج إبليس هو التكبّر وعدم التسليم، فإنه لا يستقيم التكبّر وعدم التسليم مع التوحيد، وقد اختبر الله الخلق بالامتثال إلى من هم مثلهم من البشر، إخراجاً للكبْر من نفوسهم.

يقول الإمام علي ﷺ: «الحمد لله الّذي لبس العزّ والكبرياء، واختارهما لنفسه

دون خلقه، وجعلها حمًى وحرماً على غيره، واصطفاها لجلاله، وجعل اللّعنة على من نازعه فيها من عباده، ثمّ اختبر بذلك ملائكته المقرّبين، ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين، فقال سبحانه وهو العالم بمضمرات القلوب ومحجوبات الغيوب: ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّن طِينٍ (٧١) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (٧٢) فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ (٧٣) إِلَّا إِبْلِيسَ﴾(١)، اعترضته الحميّة فافتخر على آدم بخلقه، وتعصّب عليه لأصله، فعدوُّ الله إمام المتعصّبين، وسلفُ المستكبرين، الّذي وضع أساس العصبية، ونازع الله رداء الجبريّة، وادّرع لباس التعزّز، وخلع قناع التذلّل، ألا ترون كيف صغّره الله بتكبّره، ووضعه بترفّعه، فجعله في الدّنيا مدحوراً، وأعدّ له في الآخرة سعيراً. ولو أراد الله أن يخلق آدم من نور يخطف الأبصار ضياؤه، ويبهر العقول رواؤه، وطيبٍ يأخذ الأنفاس عرْفُه لفعل، ولو فعل لظلّت له الأعناق خاضعة، ولخفّت البلوى فيه على الملائكة، ولكنّ الله سبحانه يبتلي خلقه ببعض ما يجهلون أصله، تمييزاً بالاختبار لهم، ونفياً للاستكبار عنهم، وإبعاداً للخيلاء منهم، فاعتبروا بما كان من فعل الله بإبليس، إذ أحبط عمله الطّويل وجهده الجهيد، وكان قد عبد الله ستّة آلاف سنة لا يُدرى أمن سِنِي الدّنيا أم سني الآخرة عن كِبْرِ ساعة واحدة، فمن ذا بعد إبليس يَسلَمُ على الله بمثل معصيته؟ كلاّ، ما كان الله سبحانه ليُدخل الجنّة بشراً بأمرٍ أخرج به منها ملَكاً، إنّ حكمه في أهل السّماء وأهل الأرض لواحد، وما بين الله وبين أحد من خلقه هوادة، في إباحة حمًى حرّمه على العالمين(٢).

---

(١) سورة ص: ٧١-٧٤.

(٢) نهج البلاغة (الخطبة القاصعة): ٢/ ١٣٩.

ويقول عليه السلام: «وَلَوْ أَرَادَ ٱللهُ سُبْحَانَهُ لِأَنْبِيَائِهِ حَيْثُ بَعَثَهُمْ أَنْ يَفْتَحَ لَهُمْ كُنُوزَ ٱلذِّهْبَانِ، وَمَعَادِنَ ٱلْعِقْيَانِ، وَمَغَارِسَ ٱلْجِنَانِ، وَأَنْ يَحْشُرَ مَعَهُمْ طَيْرَ ٱلسَّمَاءِ، وَوُحُوشَ ٱلْأَرْضِ لَفَعَلَ، وَلَوْ فَعَلَ لَسَقَطَ ٱلْبَلَاءُ، وَبَطَلَ ٱلْجَزَاءُ، وَاضْمَحَلَّتِ ٱلْأَنْبَاءُ، وَلَمَا وَجَبَ لِلْقَابِلِينَ أُجُورُ ٱلْمُبْتَلَيْنَ، وَلَا اسْتَحَقَّ ٱلْمُؤْمِنُونَ ثَوَابَ ٱلْمُحْسِنِينَ، وَلَا لَزِمَتِ ٱلْأَسْمَاءُ مَعَانِيَهَا، وَلَكِنَّ ٱللهَ سُبْحَانَهُ جَعَلَ رُسُلَهُ أُولِي قُوَّةٍ فِي عَزَائِمِهِمْ، وَضَعَفَةً فِيمَا تَرَى ٱلْأَعْيُنُ مِنْ حَالَاتِهِمْ، مَعَ قَنَاعَةٍ تَمْلَأُ ٱلْقُلُوبَ وَٱلْعُيُونَ غِنًى، وَخَصَاصَةٍ تَمْلَأُ ٱلْأَبْصَارَ وَٱلْأَسْمَاعَ أَذًى»(1).

فتوحيد الله لا يتحقق إلا بالطاعة والامتثال، وتمام التسليم لمن أمر الله بطاعته، إخراجاً للكبر من القلوب، وتحقيقاً للوحدانية في النفوس، ومن هنا كانت طاعة أنبيائه شرطاً في توحيده، فلا يكتمل الإيمان، ولا يكون الإنسان موحّداً لله، ما لم يكن مطيعاً وممتثلاً لأنبيائه ورسله.

وهنا نتساءل: ما هي العلاقة بين التوحيد وبين الإيمان بالرسل؟ لا يمكن أن نكتفي في فهم العلاقة بالرابط التشريعيّ الذي يتحقق برسالة الأنبياء عليهم السلام، بوصفهم مبلّغين عن الله يُعلّمون الناس التوحيد، فبالنتيجة يصبح الإيمان بهم شرطاً للتوحيد، لأن هذا الفهم يُبتنى على كون معرفة الأنبياء سابقة لمعرفة الله، ولولا الأنبياء لما عرف الناس ربّهم، وهذا مخالف لكون معرفة الله حقيقة فطرية جُبل عليها الإنسان، فالله قد فطر عباده على معرفته وتوحيده، وبمعرفتهم لله عرفوا أن لله رسلاً يبلّغون عنه، ويبيّنون أحكامه، فتكون مهمة الرسل حينئذٍ أن

(1) نهج البلاغة (الخطبة القاصعة): ٢/ ١٤٥.

يذكّروهم منسيَّ نعمته، ويستأدوهم ميثاق فطرته، وأن يثيروا لهم دفائن العقول، فنحن لا نعرف الله بالرسول، وإنما نعرف الرسول بالله.

ومن هنا نكتشف حقيقة العلاقة الرابطة بين الإيمان بالرسل وبين توحيد الله، وهي أن الله يتجلى لخلقه بأوامره ونواهيه عبر رسله، ولذا تصبح طاعتهم هي عين طاعة الله، فمن أراد أن يطيع الله ويمتثل أوامره بوصفه خالقاً رازقاً... فلا يمكنه ذلك بأن يتصل به مباشرة، لأن الله أعلى وأجل وأكرم، من أن تحيطه العقول، أو تدنو منه الخواطر؛ فتوحيده يتمّ عبر أنبيائه ورسله؛ لأنهم التطبيق العمليّ للتوحيد.

ولمّا كان التوحيد حقيقة باقية ببقاء الإنسان، فلا بد أن تكون الطاعة والتسليم متحققة ودائمة لمن أراد الله لهم الطاعة، بوصفهم التمثيل الحقيقيّ للتوحيد، ومن هنا، فإنه لا ينفع الإنسان أن يكون مصلياً، صائماً، حاجّاً، مزكياً، وهو مسبّح بحمد السلاطين والطواغيت يدين لهم بالولاء؛ لأنه حينئذٍ لا يكون موحداً متمحّضاً في إرادة الله وأمره، بل خارجاً من سلطانه بولاية غيره، وتستفيد هذا الأمر من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾[1]، فالآية تصفُهُم بأنهم مؤمنون بالرسول ﷺ وبالقرآن، وبما جاء من كتب سماوية أخرى، والإيمان بالقرآن هو إيمان بما جاء فيه من أحكام وتشريعات، إلا أنهم - في الحقيقة- كافرون، وذلك وفقاً لمعيار الولاية، فمن يوالي أولياء الله فهو موحّد،

---

(١) سورة النساء: ٦٠.

ومن يوالي أولياء الشيطان فهو كافر، وإن كان يصلي ويصوم ويؤدي باقي العبادات، ولذا نجد أن القرآن يفسّر ذلك بقوله: (يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت)، والطاغوت هنا هو الحاكم الذي يحكم من دون تفويض من الله، وقرينة ذلك: (يريدوا أن يتحاكموا...)، ومن هنا جعل الله شرط التوحيد الكفر بالطاغوت، قال تعالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّۚ فَمَن يَكْفُرْ بِٱلطَّٰغُوتِ وَيُؤْمِنۢ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱسْتَمْسَكَ بِٱلْعُرْوَةِ ٱلْوُثْقَىٰ ﴾(١)، فلا يبلغ الإنسان التوحيد، حتى يكفر بكل الزعامات التي تتحكّم بدون إذن من الله.

فإذا نهانا الله عن التحاكم للطاغوت، وجعله مساوياً للكفر والشرك بالله، فلا بد أن يجعل لنا من عنده من نتحاكم إليهم، إذ لا يمكن التحاكم عنده مباشرة، وهذا ما يفسّر لنا ضرورة أولياء الله، الذين يمثلون أمره وسلطانه.

ولمّا كان الطاغوتُ شخصًا له مصداق في الخارج، أمرنا الله أن نكفر به، ولا بد من أن يكون في المقابل شخص له مصداق في الخارج نتحاكم عنده لأنه يمثّل الله، فيكون معنى الآية: (فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله)، أي من يكفر بهذا (الذي لا يمثل الله)، ويؤمن بهذا (الذي يمثل الله)، ولا يمكن أن يكون المقصود من قوله (ويؤمن بالله) أن يؤمن بقضية غيبيّة لا ترتبط بواقع ملموس، فلا تكون هناك مناسبة حقيقيّة بين الكفر بالطاغوت، المتمثّل في فلان من الناس، وبين الإيمان بالله بوصفه قضيةً غيبيةً ليس لها تمثل في أرض الواقع.

(١) سورة البقرة:٢٥٦.

ولكي تجد مثالاً لذلك تقول: من يكفر بفرعون ويؤمن بموسى عليه السلام فقد استمسك بالعروة الوثقى، فالإيمان بالله يتجلّى في الإيمان بموسى عليه السلام، وكذلك من يكفر بيزيد بن معاوية، ويؤمن بالحسين بن علي عليه السلام وهكذا. فالقضية مستمرة باستمرار البشر على الأرض، تشكل ابتلاءً حقيقياً للإنسان المؤمن.

فللّه أولياء فرض علينا طاعتهم، وأوجب علينا امتثال أوامرهم. ولا يتوقّف هذا الأمر عند الأنبياء والرسل، وإنّما هو مستمر في ولاة الأمر: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾(١)، فطاعة ولاة الأمر هنا ليس لانتظام أمر الجماعة وسياسة أمورهم فحسب، وإنّما هي عنوان الإنسان المؤمن الموحّد حقاً.

وهذا الأمر يفسر لنا الروايات المتضافرة والمتفق عليها بين كل المدارس، التي تركّز على أن الإمام المفترض الطاعة من قبل الله هو شرط في الإيمان والتوحيد، وأن الطواغيت هم السبب الموجب للكفر، كقول النبي صلى الله عليه وآله: «**من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية**»، و: «**من مات ولم تكن في عنقه بيعة لإمام زمانه مات ميتة جاهلية**»(٢)، وميتة الجاهلية تعني الكفر والشرك، وإن كان مصلّياً عابداً، ولا يمكن أن يكون المقصود من إمام الزمان كلّ من حَكَم، فقد يكون من حكم هو الطاغوت الذي أمرني أن أكفر به، فكيف يأمرني بمبايعته وفي الوقت ذاته يأمرني بالكفر به؟ مما يعني أن ولاة الأمر هم من يتكفل الله بتعيينهم.

ومن هنا نعتقد صدق الروايات التي نصّت على أن نجاة الإنسان مقرونة

---

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) السنن الكبرى، البيهقي: ج ٨، ص ١٥٦.

بإمامه، فعن أبي سعيد الخدري قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لو أن عبداً عبد الله ألف عام ما بين الركن والمقام، ثم ذُبح كما يُذبح الكبش مظلوماً، لبعثه الله مع النفر الذين يقتدي بهم، ويهداهم يهتدي، ويسير بسيرتهم، إن جنة فجنة وان ناراً فنار»(١).

جاء في حديث عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام، قال: «إن أول ما يُسأل عنه العبد إذا وقف بين يدي الله جل جلاله، عن الصلوات المفروضات، وعن الزكاة المفروضة، وعن الصيام المفروض، وعن الحج المفروض، وعن ولايتنا أهل البيت، فإن أقرّ بولايتنا ثم مات عليها قبلت منه صلاته، وصومه، وزكاته، وحجّه، وإن لم يُقرّ بولايتنا بين يدي الله جلّ جلاله لم يقبل الله عزّ وجلّ منه شيئاً من أعماله»(٢).

وعن الإمام علي عليه السلام كان يقول: «لا خير في الدنيا إلا لأحد رجلين، رجل يزداد كل يوم إحساناً، ورجل يتدارك سيئته بالتوبة، وأنّى له بالتوبة؟ والله لو سجد حتى ينقطع عنقه ما قبل الله منه إلا بولايتنا أهل البيت»(٣).

وعن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ قال: «معاشر الناس إليّ إليّ، إذا ذُكر آلُ إبراهيم عليه السلام تهلّلت وجوهكم وإذا ذُكر آلُ محمد كأنما يُفقأ في وجوهكم حبُّ الرمّان؟ فو الذي بعثني بالحق نبياً لو جاء أحدكم يوم القيامة بأعمال كأمثال

(١) المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي: ج ١، ص ٦١.
(٢) الأمالي، الشيخ الصدوق: ص ٣٢٨.
(٣) الكافي، الكليني: ج ٨، ص ١٢٨.

الجبل، ولم يجئ بولاية علي بن أبي طالب ﷺ، لأكبّه الله عز وجل في النار»[1].

وغير ذلك من الروايات، التي تشهد بنفسها على صحتها، لأنها تثبت قضايا ثابتة من العقل والدين بالضرورة.

فمن يمثّل الله لا بد من أن يكون مُعيَّناً منه، ولا يمكن الوصول إليه عن طريق الشورى والانتخاب، وهذا ما يؤكد إصرار الشيعة على أن الإمامة فريضة إلهية، بوصف الإمام ممثلاً عن الله.

رابعاً: بهذا نخلُص إلى أن التوحيد العمليّ، والتطبيق الخارجيّ، يتحقّق بالتسليم لأولياء الله، أي الأنبياء والأئمة الذين اصطفاهم الله وانتجبهم من بين خلقه.

ولهذا إن الإمامة حقيقة مستمرة، وهي الطريق الذي يجعل الإنسان دائماً متصلاً بالله سبحانه وتعالى، ومرتبطاً بالغيب في شخص الإمام، بحيث لا يمكن أن يعتقد الموحِّد بانفصال الأرض عن السماء، فالله حاضر دوماً بأوامره ونواهيه في التسليم للإمام، كما كان حاضراً بالتسليم للأنبياء والرسل.

وبذلك، يكون التشيّع هو الفهم الحقيقيّ والوحيد للدين الذي يُبقي حالة من الاتصال بين الأرض والسماء، بين الغيب والشهود، وهو المذهب الذي يُبقي لله حاكمية وهيمنة على خلقه، بخلاف من أنزل الإنسان منزلة الله، مفوّضاً له كل شيء، حتى غاب الله وأمره عن واقعنا، وأصبح أمر غيبيّ فقط، نذكره بألسنتنا

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي، ج ٢٧، ص ١٧٦.

وقلوبنا معلقة وطائعة لمن يحكمنا.

فمعالم الانفصال بين الله وخلقه، في المدارس الأخرى واضحة؛ لأنّ تلك الصلة تُتصوَّر في بعدين، الأول: تشريعيّ، وتتمثل الصلة فيه بالرسول والإمام، والآخر: تكوينيّ، وتتمثل الصلة فيه بالمشيئة الماضية والإرادة المستمرة.

أما التشريعيّ: فمن الواضح أن وجود النبيّ يمثل نوعاً من أنواع الصلة، بين الخالق والمخلوق؛ لأنه المبيّن لشرائع الله، والمبلّغ لأحكامه وأوامره ونواهيه، وكذلك وجود إمام من قبل الله، فإنّه يؤسّس هذه الصلة؛ لأنه يسوس العباد بأمر الله تعالى.

وبناءً على ذلك، كل المدارس الإسلامية لم تعتقد بوجود فرصة للاتصال بعد أن آمنت بأن الخلافة شأن بشريّ، يختاره المسلمون في ما بينهم وليس لله فيها شأن، ووفقاً لهذه الرؤية التي ترتكز على خاتمية الرسالة المحمديّة تنقطع كل أواصر الصلة بالله سبحانه وتعالى، فمن يحكم بالشورى أو بالغلبة، لا يمكن أن يكون مصدر صلة بالله تعالى، ولا يخرج الحاكم الذي يأتي بأمر الناس، عن كونه ممثلاً للناس وخليفة لهم، لا خليفة لله وممثلاً عنه.

هذا، فضلاً عن أن بعض المدارس الإسلامية قد قطعت أية صلة بين الإنسان المسلم وبين الرسول ﷺ؛ لأن الرسول في تصورها ميتٌ لا ينفع ولا يضر، فحرّمت السفر إلى زيارته: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد...»[1]، كما اعتبرت

---

(١) المحلى، ابن حزم: ج٤ ص٤٥.

أن التوسل به والاستغاثة ضربٌ من ضروب الشرك بالله، فأي نوع من أنواع الصلة بقيت بيننا وبينه ؟

وهذا خلاف مذهب أهل البيت ﷺ، الذين يُبقون صلة وجدانية وعاطفية حيّة بينهم وبين رسول الله ﷺ، فيعتقدون أنه حيٌّ يرزق، وأنه مطلعٌ على أمر العباد، بل تُعرض عليه أعمال أمّته فينظر فيها، وهذه مرتبة شريفة ومكانة عالية، تعزّز الرابط المتين بين المسلم والرسول.

جاء في بعض الروايات: «مالكم تسوءون رسول الله ﷺ؟ فقال له رجلٌ: كيف تسوءه؟ فقال: أما تعلمون أن أعمالكم تعرض عليه»[1]، وهو دافع روحيّ يرتفع بالإنسان إلى مستوى المسؤولية، وتجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾[2]، وقد جاءت كثير من الروايات عن أئمتنا تفسر الآية بعرض الأعمال على رسول الله ﷺ، فعن أبي بصير عن أبي عبد الله ﷺ أن أبا الخطاب كان يقول: «إن رسول الله ﷺ تعرض عليه أعمال أُمّته كل خميس، فقال أبو عبد الله ﷺ: هو هكذا، ولكن رسول الله ﷺ تعرض عليه أعمال أُمّته كل صباح ومساء، أبرارها وفجّارها فاحذروا، وهو قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ﴾»[3].

كما أن شيعة أهل البيت ﷺ، يعتقدون بأن للرسول جاهاً عند الله، فيتقربون إلى الله بزيارته، والتوسل به، وطلب الاستغفار عنده: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذ ظَّلَمُوا

---

(١) وسائل الشيعة: ١/ ٢٥٠.
(٢) سورة التوبة: ١٠٥.
(٣) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ الصفار: ص ٤٤٤.

﴿أَنفُسَهُمْ جَآءُوكَ فَٱسْتَغْفَرُوا۟ ٱللَّهَ وَٱسْتَغْفَرَ لَهُمُ ٱلرَّسُولُ لَوَجَدُوا۟ ٱللَّهَ تَوَّابًا رَّحِيمًا﴾(١)، ولا يمكن أن تكون هذه الآية قد انتهى مفعولها بوفاة الرسول ﷺ، فالذين يقصدون قبره الشريف طالبين أن يستغفر لهم، لا يُعَدُّ فعلهم بدعة محرّمة؛ لأن رسول الله ﷺ لا يحجبه الموت عنّا، وبغض النظر عن صحة هذه الأفكار التي يعتقدها الشيعة أو خطئها (فمحل بحثها ليس هنا)، فالمقصود أن الشيعة الذين يعتقدون بمثل هذا الاعتقاد، يرتبطون برسول الله أكثر من غيرهم، وهذا واضح ولا يحتاج إلى جدال.

فالصلة في مذهب أهل البيت ﷺ بين الخالق والمخلوق واضحة على مستوى التشريع، ويتحقق ذلك بعد رسول الله ﷺ في وجود الإمام المنصَّب من الله تعالى، وبهذا نفهم كل الشروط التي اشترطها الشيعة في الإمام، من عصمة، وعلم، وولاية تكوينية؛ لأنها في واقع الأمر تمثل ضوابط ضروريّة لهذه الصلة، وبعيداً عن إثبات هذا المعتقد، الذي تكفّلت مئات الكتب بإثباته، إلا أن هذا المعتقد يؤكد هذه الصلة بالله عز وجل، وهذا ما لا نجد له ذكراً في أيٍّ من الأديان.

أما ما يتعلق بالصلة بين الله وبين خلقه على المستوى التكوينيّ، فإن المعتقد الذي تتبناه المدارس الأخرى في باب القضاء والقدر يكشف عن أن الله قد فرغ من خلقه، ولا يتدخل فيه أبداً إلى أن يقوم الحساب، فقد رُفعت الأقلام وجفّت الصحف، كأنما هذه الأقدار قدرٌ على الله وليست قدراً على البشر، كما قالت اليهود يد الله مغلولة، وقد جاءت معظم رواياتهم تأكيداً لهذا الأمر، ففي ضوء

(١) سورة النساء: ٦٤.

هذه الروايات قد فرغ الله من الخلق، فتحقق بذلك الانفصال حتى على مستوى التكوين، فليس لله دخل بعد أن خلق الخلق وأجرى عليه مقاديره، وسوف تؤخّر الشواهد على ذلك إلى بحث القضاء والقدر.

وهذا، بخلاف فهم مدرسة أهل البيت ﷺ للقضاء والقدر كما أكدت رواياتهم، وسوف تتناول رؤية أهل البيت في القضاء والقدر والبداء بنحوٍ منفصل.

ولكننا نكتفي هنا، بنقل رواية واحدة تأكيداً على الأمر، فقد جاء في الكافي في باب الجبر والقدر، عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد، قالا: «كان أمير المؤمنين جالساً في الكوفة بعد منصرفه من صِفّين، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، وقال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقضاء من الله وقدر؟ فقال ﷺ: أجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدره، فقال له الشيخ: عند الله احتسب عنائي يا أمير المؤمنين، فقال له: مه يا شيخ، والله لقد عظّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليه مضطرين، فقال له الشيخ: كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسيرُنا ومنقلبُنا ومنصرفُنا؟ فقال له: أتظن أنه كان قضاءً حتماً وقدراً لازماً؟ إنه لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، ولم تكن لائمةٌ لمذنب، ولا محمَدةٌ لمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، والمحسن أولى بالعقوبة

من المذهب، تلك مقالة عبدة الأوثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأمّة ومجوسها، إن الله كلّف تخييراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يُعصَ مغلوباً، ولم يُطَعْ مُكرَهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السموات وما بينها باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار، فنهض الشيخ وهو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته ... يوم النشور من الرحمن رضوانا
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً ... جزاك ربك عنا فيه إحسانا
نفى الشكوك مقال منك متضح ... وزاد ذا العلم والإيمان إيقانا
فلن أرى عاذراً في فعل فاحشة ... ما كنت راكبها ظلماً وعدوانا(١)

ومن هنا، تؤكد العقيدة الشيعيّة أن لله مشيئةً ماضيةً في خلقه، يمحو ما يشاء ويثبت، بحيث لا يكون هناك قدَرٌ على الله؛ بل كل يوم هو في شأن، وهذا ما يؤكد بقاء هيمنة الله على خلقه في كل آن.

خامساً: إن الإمامة بهذا الفهم تؤسس لخلق تكامل حقيقي للإنسان ضمن ما أسسه الله من مشروع لبني الإنسان، وإن ما تعانيه الإنسانية اليوم من ظلم، وما جرى عليها طول تاريخها من ويلات، كان نتيجةً طبيعيةً لتمرد الإنسان على مشروع الله، وما أراده لهم من غاية سامية وقيمة كبرى، فتمرد الناسُ على أنبياء الله وأوليائه، وهم أمناؤه على إتمام ما أراده، واستبدلوهم بأنظمة طاغوتية

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ١، ص ١٥٥.

تحكمت في خلق الله بالجور والعدوان.

ولم تسمح البشرية إلى الآن بإعطاء فرصة هذا الخيار، كأنما قد خلق الله الأرض للطواغيت، بحيث لم يحكم فيها إلا هم.

وإن كان هناك عامل يؤدي إلى تخلّف البشر وتراجعهم، فهو ما تفرضه تلك الأنظمة من قيود وأغلال على الإنسان، وهذا ما لا يحتاج إلى كثير شرح وتوضيح.

ومع ثبوت فرض وجود إمام معصوم من قبل الله تعالى يكون هذا الإمام خيرَ معين على قيادة البشر إلى مدارج الكمال، وهو أمر له من الوضوح بما لا يحتاج إلى توضيح.

القضاء والقدر.. رؤية في التكامل وبصيرة في الحياة

مبحث القضاء والقدر على مستوى فعل الله، والجبر والاختيار على مستوى فعل الإنسان، هو من الأبحاث المحوريّة في فهم فلسفة الكون وغاية الوجود؛ لأنه يمثّل عمق العلاقة بين الخالق والمخلوق، ونظرة الإنسان المعرفيّة ورؤيته الاعتقادية تتشكل وفقاً لمقتضى التأمل في حقيقة العلاقة بينه وبين الخالق.

فالذي لا يرى ضرورة في الإيمان بالله مثلاً، لا يبحث عن صيغة معرفية اعتقادية ترتكز على فلسفة الخلق والإيجاد، لأنها سالبة بانتفاء الموضوع.

وكذا الذي يؤمن بأن هناك إلهاً أوجده، ولكن علاقته مع إلهه لا تتجاوز الخلق والإيجاد، بعيداً عن أي رابط تكويني أو تشريعي، كما يبني المهندس البناء وينصرف عنه.

فإن مثل هذا الإنسان يرتجل خُطاه من غير بصيرة وهدى، ويسعى إلى تأسيس حياة تقوم على استغلال الفرص لتحقيق مصلحته الشخصية.

وكذلك الذي يؤمن بأن العلاقة بينه وبين الخالق كأنه الريشة في يد الرسام يحركها أنى شاء وكيف شاء، وليس له حول ولا قوة في تغيير ما قُدِّر وسُطِّر له، فإن مثل هذا الاعتقاد يجعل صاحبه فاقداً لكل أمل بتغيير ما قُدِّر له، مرتمياً في أحضان القدر، يُقلِّبُه على زعمه كيف يشاء.

وبالنتيجة، إن هناك علاقة جدلية بين طبيعة الرابطة بين الخالق والمخلوق، وبين النظرة المعرفية والسلوكية للإنسان، ومن هنا كان مبحث القضاء والقدر من المباحث التي تفتح لنا الطريق لتكوين رؤية تكاملية؛ لأنها العقيدة التي تؤسس للرؤية القرآنية، القائمة على العروج بالإنسان إلى مدارج الكمال.

وهذا ما نريد أن تشير إليه في هذا العنوان، بتأسيس مفارقة جوهرية في ما يعتقد به شيعة أهل البيت ﷺ، وما تعتقد به المدارس الأخرى في موضوع القضاء والقدر، ثم الكشف عن نوع من الاعتقاد الذي يؤسس لفلسفة الإسلام التي تقوم على خلق الفرص لتكامل الإنسان.

وكما وعدت القارئ الكريم في البداية، بأني سوف ابتعد عن المباحث الكلامية، واقترب من وصف العقيدة كما وصفتها نصوص المذاهب، ومن ثم بيان ما يترتب عليها من حكمة وغاية.

وسوف أشير هنا إلى أحاديث الطرفين في باب فعل الإنسان، وما يتعلق به

من الجبر والاختيار، ثم أبحث ما يترتب على الوصفين كليهما تحت عنوان البداء، بوصفه الإطار الجامع لحقيقة العلاقة بين الخالق والمخلوق.

روايات أهل البيت ﴿ع﴾ في موضوع القضاء والقدر ترتكز على كون الله فاعلاً مختاراً له مشيئة ماضية وإرادة قاهرة، وأنه ليس هناك قدر على الله، ولا تجد لديهم رواية واحدة تنسب لله العجز عن التبديل والتغيير، وأذكر هنا رواية واحدة، تؤكد هذه الحقيقة، وأوكل الروايات الأخرى لعنوان البداء.

عن أبي عبد الله ﷺ أنه قال في قول الله عزوجل: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾(١): لم يعنوا أنه هكذا، ولكنهم قالوا: قد فرغ من الأمر فلا يزيد ولا ينقص، فقال الله جل جلاله تكذيباً لقولهم: ﴿غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ﴾(٢)، ألم تسمع الله عز وجل يقول: ﴿يَمْحُوا۟ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ ۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾(٣)(٤).

وهذا هو الأساس الذي يُبتنى عليه الوعي الشيعيّ في موضوع فعل الله، وما أجراه من مقادير على خلقه.

أما على مستوى فعل العبد، وهو مثار جدل واسع بين المدارس الإسلامية التي انحصرت رؤيتها بين مجبرة ومفوضة، فهناك من قال بالجبر اعتماداً على كون

---

(١) سورة المائدة: ٦٤.
(٢) سورة المائدة: ٦٤.
(٣) سورة الرعد: ٣٩.
(٤) التوحيد، الشيخ الصدوق: ص ١٦٧.

الله هو الفاعل ولا فاعل سواه، وإن الإنسان وما يفعل هو خلق الله، ففرّوا من القول إن الإنسان فاعل مختار؛ لأنه يستلزم أن يكون مفوّضاً، مما يعني أن هناك فاعلاً غير الله تعالى، والذين قالوا بالتفويض وهم المعتزلة، فرّوا من الجبر؛ لأنه يستلزم العبث في فعل الله، وأنه كلّف العباد تخييراً، وأعدّ لهم الجزاء على فعلهم، فإن كان العبد مجبوراً لا يكون معنًى للتكليف، وهو أساس خلق الإنسان.

فوقع الخلاف في فعل العبد بين محظورين: الجبر والتفويض، ولكل واحد منهما لوازم تنافي أصل العقيدة.

وهنا نستعرض روايات أهل السنة، وروايات أهل البيت عليهم السلام، حتى نبيّن مدى الفرق بين المدرستين.

أولاً: ما روي في القدر عند أهل السنة:

تكاد تجمع روايات أهل السنة والجماعة على الجبر الواضح، ولا يكاد الباحث يجد نصاً واحداً صريحاً، من مروياتهم في باب القضاء والقدر، يُستشفّ منه أن الإنسان ليس بمجبور، وإليك هنا بعض النماذج، ونوكل التفصيل للفصل الذي نتحدث فيه عن عقائد أهل السنة والجماعة.

في الاعتقاد للبيهقي عن عائشة، أنها قالت: «أُتي النبيُّ ﷺ بصبيٍّ من الأنصار ليصلّي عليه، فقلت: يا رسول الله طوبى لهذا، عصفور من عصافير الجنة، لم يعمل سوءاً ولم يَدرِه، فقال: أوَ غيرَ ذلك يا عائشة، إن الله خلق الجنة، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم في أصلاب آبائهم، وخلق النار، وخلق لها أهلاً، خلقها لهم وهم

في أصلاب آبائهم»[١].

وروى البخاري في صحيحه: «احتجَّ آدم وموسى، فقال له موسى: يا آدم، أنت أبونا خيَّبتنا، وأخرجتنا من الجنّة، فقال له آدم: ياموسى، اصطفاك الله بكلامه، وخطَّ لك بيده، أتلومُني على أمر قدَّره الله عليَّ قبل أن يخلقني بأربعين سنة؟»[٢].

«وروى البخاري عن زيد بن وهب، عن عبد الله قال: حدثنا رسول الله ﷺ:.. إلى أن يقول- في موضوع الجنين في بطن أمه- ثم يبعث الله مَلَكاً فيؤمَر بأربع: رزقه وأجله وشقي أو سعيد، فوالله إن أحدكم- أو الرجل- يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها غير باع أو ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها، وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها غير ذراع أو ذراعين، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها»[٣].

«وروى مسلم عن سراقة بن مالك، أنه قال: يا رسول الله، بيّن لنا ديننا كأنّا خلقنا الآن، فيم عملُ اليوم؟ أفي ما جفّت به الأقلام وجرت به المقادير؟ أم في ما يُستقبَل؟ قال: لا، بل في ما جفّت به الأقلام، وجرت به المقادير، قال: ففيم العمل؟ قال: اعملوا، فكلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلق له، وكلٌّ عامل بعمله»[٤].

---

(١) الاعتقاد للبيهقي: ج١، ص ١٣٥.
(٢) صحيح البخاري: ج٨، باب القدر: ص ١٢٢.
(٣) صحيح البخاري: ص ١٢٣.
(٤) صحيح مسلم: ج٨ ص ٤٥.

«روى الترمذي عن عبد الله بن عمرو بن العاص، قال: خرج علينا رسول الله وفي يده كتابان، قال: أتدرون ما هذان الكتابان؟ قلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا، فقال للذي في يده اليمنى: هذا كتاب من ربِّ العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، وقال للذي في شماله: هذا كتاب من ربِّ العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم، ثم أجمل على آخرهم، فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبداً، قال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله؟ إن كان أمراً قد فرغ منه؟ فقال: سدِّدوا وقاربوا، فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة، وإن عمل أيَّ عمل، وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار، وإنْ عمل أيَّ عمل. ثم قال رسول الله بيده فنبذها، ثم قال: فرغ ربكم من العباد، فريقٌ في الجنة، وفريقٌ في السعير»[1].

وفي رواية البخاري، ومسلم، وابن داود عن عمران بن حصين، يقول: كلٌّ مُيسَّرٌ لما خُلق له.

وفي مسلم من رواية أبي الأسود الدؤلي، «قال عمران بن حصين: أرأيتَ ما يعملُ الناس اليوم ويكدحون فيه؟ أشيءٌ قضي عليهم ومضى عليهم من قدرٍ قد سبق، أو في ما يستقبلون به مما أتاهم به نبيُّهم وثبتت الحجة عليهم؟ فقلت: بل شيءٌ قضي عليهم ومضى، قال: أفلا يكون ظلماً، قال: ففزعت من ذلك فزعاً شديداً وقلت: كلُّ شيءٍ خلقُ الله ومُلكُ يده، فلا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون...»[2].

---

(١) جامع الأصول، كتاب القدر: ج١٠، ص٥١٣، الحديث ٧٥٥٥.
(٢) جامع الأصول: ج١٠ ص ٥١٤-٥١٥ الحديث ٧٥٥٦.

«وفي رواية الترمذيّ عن عبد الله بن عمر، قال: قال عمر: يا رسول الله، أرأيت ما نعمل فيه أمرٌ مبتدعٌ، أو مبتدأٌ، أو في ما قد فُرِغ منه؟ فقال: بل في ما قد فُرِغ منه يا بن الخطاب، وكلٌّ مُيسَّرٌ، أمّا من كان من أهل السعادة، فإنه يعمل للسعادة، أما من كان من أهل الشقاء فإنه يعمل للشقاء»(١).

«وفي كتاب القدر لابن وهب، أخبرني عمر بن محمد أن سليمان بن مهران حدّثه قال: قال عبد الله بن مسعود ﷺ: إن أول شيء خلقه الله عز وجل من خلقه القلم، فقال له: اكتب، فكتب كل شيء يكون في الدنيا إلى يوم القيامة، فيُجمع بين الكتاب الأول وبين أعمال العباد فلا يخالف ألِفٌ، ولا واوٌ، ولا ميمٌ منها»(٢).

«وفي كتاب القدر للفريابي، أن رسول الله ﷺ يقول: إن الله عز وجل خلق آدم وأخذ الخلق من ظهره، فقال: هؤلاء في الجنة ولا أبالي، وهؤلاء في النار ولا أبالي، فقال رجل: يا رسول الله، على ماذا العمل؟ قال: على مواقع القدر»(٣).

وأكتفي هنا بهذا المقدار، وهو كافٍ للدلالة على ضبابية الرؤية عندهم في موضوع القدر، والقول بالجبر الصراح، وعندما أتحدث عن عقائد أهل السنة، سوف أذكر مزيداً من النصوص، وبعض أقوال علمائهم المصرّحة بالجبر، وهو قول لا يركن إليه إنسان ذو فطرة سليمة، ورغم ذلك فقد أصبح له وجود في الواقع الإسلاميّ، وهذا بسبب بعدهم عن أهل البيت، الذين جعلهم الله لنا عصمة وملاذاً، وتكلّفوا فهم الدين بذواتهم وتركوا حجج الله على خلقه، وهذا

---

(١) جامع الأصول: الحديث ٧٥٥٩.
(٢) القدر لابن وهب: ج١، ص٣٢.
(٣) القدر للفريابي: ج١، ص٢١.

النوع من الاعتقاد مساوٍ لقول اليهود (يد الله مغلولة)، وهو أقرب إلى نسبته إليهم من نسبته إلى الإسلام.

وما جاء به الأشاعرة من نظرية الكسب، ما هو إلا قول مبطّن بالجبر، فلا فرق بين القول صراحة: إن الإنسان مجبور، وبين القول: إن الإنسان كائن وعاء كاسب لفعل الرب؛ فمعنى كل ذلك في المحصلة، أن الله خلقهم وما يعملون، وقد نشأت هذه الشُّبْهَة من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، فتوقفوا عند حدود ظاهر الآية، ونسبوا فعل العبد إلى الرب، وسوف يأتيك معنى الآية في مذهب أهل البيت ﷺ.

فالمدارس التي تؤسس هذا النوع من الفهم، لا يمكن أن تكون تعبيراً عن رسالة الله الخاتمة؛ لأن هذا النوع من الاعتقاد مُعوّق لحركة الإنسان وتكامله، وهو أمرٌ معاكس ومخالف لحكمة الرسالة.

ولو كانت هناك روايات أخرى في الباب، يُستشف منها خلاف ما جاء في الروايات المتقدمة، لتمسكنا بها وجعلناها هي المُحكّمة، ولكن كل ما رووه مشابه لما ذكرنا.

ثانياً: ما جاء في رواية مدرسة أهل البيت ﷺ:

تفرد شيعة أهل البيت ﷺ - تبعاً لأئمتهم - بنظرية (الأمر بين الأمرين أو المنزلة بين المنزلتين)، وهي من مفاخر علومهم، التي تشهد بصدق إمامتهم، فقد

---

(١) سورة الصافات: ٩٦.

ظلّ المسلمون في باب القدر بين من يقول بالجبر أو التفويض، فجاء أهل البيت ﷺ وهم أمناء الله على وحيه بالقول: لا جبر ولا تفويض بل أمر بين أمرين، أو منزلة بين منزلتين، وتلك المنزلة أوسع ممّا بين السماء والأرض.

فكل إنسان يرى بوجدانه وفي واقع فطرته، أنه غير مجبور على فعله، بل هو قادر على الفعل والترك، وعليه قوام الحياة ومعيشة العباد، فلو خُلّيَ كلُّ إنسان وفطرته، يرى أنه مالك للعلم، والقدرة، والاستطاعة، والمشيئة، وهذا من أوضح الأمور، بل من بديهيات القول.

وكذلك يكتشف كل واحد منا في عمق كيانه، أنه ليس مالكاً للقدرة والاستطاعة والعلم، ملكاً حقيقياً، أي من طبيعة ذاته ولوازم وجوده؛ لأنها تُسلب منه أحياناً من دون اختيار منه، وكذا في حالة كوننا مالكين لها، فإنها ليست طوع أيدينا، فهي موجودة في حالة اليقظة دون النوم، والصحة دون المرض، وفي حال الشباب دون الشيخوخة، كما أن الإنسان ليس عالماً بكل شيء، وليس قادراً على كل ما يريد، وليس مريداً لكل ما يقدّر عليه، وقد يكون عالماً قادراً ولكنه غير مريد، أو مريداً وغير عالم قادر، مما يعني أن الإنسان ليس بذاته عالماً قادراً مريداً، فإن كان من ذاته وبذاته كل ذلك، فلا يعقل أنه يجهل أو يعجز عن شيء، وهذا خلاف واقع الإنسان الذي ينتابه الجهل والعجز، فكيف والحال هذا يكون العلم والقدرة... حقائق يمتلكها الإنسان بمقتضى الذات، فالإنسان مع كونه واجداً لهذه الكمالات ومالكاً لها بتمليك الله إلا أن ذاته العجز والفقر.

فيتضح من ذلك، أن الله تعالى هو الذي تفضّل على العباد بهذه الكمالات،

قال سبحانه: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا﴾(١)، وقال: ﴿وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰٓ أَرْذَلِ ٱلْعُمُرِ لِكَىْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْـًٔا﴾(٢)، وقال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً﴾(٣).

فالإعطاء بعد الفقدان، والحرمانُ بعد الإعطاء لأعظم دليل على أن الإنسان ليس مالكاً بذاته لهذه الكمالات، وإنما مالك بتمليك الله، والله لما ملّكه أملك، مما يدل على أن الإنسان فقير إلى الله، محتاج إليه دوماً، ولولا فضل الله عليه لكان نسياً منسياً، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلْفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلْغَنِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾(٤).

ولو تنبّه الإنسان لحقيقة أمره، لوجد - أيضاً - أنه لولا عون الله وهدايته وترغيبه في الحسنات، وتحذيره من السيئات، وإرسال الرسل وتمهيد الطريق للإنسان، لما حصل له الإيمان والعمل الصالح، وهكذا لولا خذلان الله للعبد وتركه ونفسه حينما يُعرض عن هدى الله، لما عصاه أحد مع القدرة على ترك المعصية.

هذه الحقائق التي يجدها الإنسان بفطرته، هي الأساس للقول بالأمر بين الأمرين، فلا يمكن أن يكون مجبوراً، لأن الله ملّكه الاختيار وأقدره على المعصية والطاعة، وهو مالك لما مُلّك، فيكون الفعل صادراً عنه، كما أنه غير مفوّض؛ لأن

---

(١) سورة النحل: ٧٨.
(٢) سورة النحل: ٧٠.
(٣) سورة الروم: ٥٤.
(٤) سورة فاطر: ١٥.

الله مالك لما ملّكه بدون تفويض منه، والإنسان في أشدّ الحاجة إليه في دوام لطفه وإنعامه وتفضله، لحظة بلحظة، وثانية بثانية، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾(١)، وفي هذه الآية إثبات للمنزلة بين المنزلتين، فإياك نعبد نفي للجبر، وإياك نستعين نفي للتفويض.

وإليك ما جاء عن الأئمة عليهم السلام في هذا الباب، لتجد الفرق كبيراً عن أتى به الآخرون.

روى الكليني عن صالح النيلي: «قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: هل للعباد من الاستطاعة شيء؟ فقال لي: إذا فعلوا الفعل، كانوا مستطيعين بالاستطاعة التي جعلها الله فيهم، قال: قلت: وما هي؟ قال: الآلة، مثل الزاني، إذا زنى كان مستطيعاً للزنا حين زنى، ولو أنه ترك الزنا ولم يزن، كان مستطيعاً لتركه إذا ترك..»(٢).

وروى الصدوق بسنده، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام «قال: ذكر عنده الجبر والتفويض، فقال: ألا أعطيكم في هذا أصلاً لا تختلفون فيه ولا تخاصمون عليه أحداً إلا كسرتموه؟ قلنا: إن رأيت ذلك، فقال: إن الله عزّ وجل لم يُطَعْ بإكراه، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صاداً ولا منها مانعاً، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذلك فعل، وإن لم يحل وفعلوه فليس

---

(١) سورة الفاتحة: ٥.

(٢) الكافي، كتاب التوحيد، باب الاستطاعة: حديث ٣.

هو الذي أدخلهم فيه، ثم قال: من يضبط حدود هذا الكلام فقد خصم من خالقه»(١).

وعن صفوان بن يحيى، عن أبي الحسن عليه السلام «قال: قال الله تبارك وتعالى: ابنَ آدم، بمشيئتي كنتَ أنت الذي تشاء وتقول، وبقوّتي أدّيتَ إليّ فرائضي، وبنعمتي قَوِيتَ على معصيتي، ما أصابك من حسنة فمن الله، وما أصابك من سيئة فمن نفسك، وذاك أني أولى بحسناتك منك، وأنت أولى بسيئاتك مني...»(٢).

وقال أمير المؤمنين عليه السلام، وقد سئل عن معنى قولهم: «لا حول ولا قوة إلا بالله: إنّا لا نملك مع الله شيئاً، ولا نملك إلا ما ملّكنا، فمتى ملّكنا ما هو أملك به منّا كلّفنا، ومتى أخذه منّا وضع تكليفه عنّا»(٣).

روي أن رجلاً سأل جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن القضاء والقدر «فقال: ما استطعتَ أن تلوم العبد عليه فهو منه، وما لم تستطع أن تلوم العبد عليه فهو من فعل الله، يقول الله تعالى للعبد: لم عصيت؟ لم فسقت؟ لم شربت الخمر؟ لم زنيت؟ فهذا فعل العبد، ولا يقول له: لم مرضت؟ لم قَصُرت؟ لم ابيضضت؟ لم اسوددت؟ لأنه من فعل الله تعالى»(٤).

روي أن الفضل بن سهل سأل الرضا عليه السلام بين يدي المأمون «فقال: يا أبا الحسن الخلق مجبورون؟ فقال: الله أعدل من أن يجبر خلقه ثم يعذبهم، قال:

---

(١) التوحيد، الشيخ الصدوق: ٣٦١، باب٥٩.
(٢) بحار الأنوار: ج٥، ص٥٦.
(٣) نهج البلاغة: حكمة ٤٠٤.
(٤) بحار الأنوار: ج٥، ص٥٩.

فمُطلَقون؟ قال: الله أحكم من أن يهمل عبده ويكلّه إلى نفسه»[1].

روى الكليني عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام «قالا: إن الله أرحم بخلقه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثم يعذبهم عليها، والله أعزّ من أن يريد أمراً فلا يكون، قال: فسُئلا عليهما السلام هل بين الجبر والقدر منزلة ثالثة؟ قالا: نعم أوسع مما بين السماء والأرض»[2].

روي أن رجلاً سأل العالِم عليه السلام «فقال: يابن رسول الله، أليس أنا مستطيع لما كُلِّفت؟ فقال عليه السلام: ما الاستطاعة عندك؟ قال: القوة على العمل، قال له عليه السلام: قد أُعطيتَ القوة إن أُعطيتَ المعونة، قال له الرجل: فما المعونة؟ قال: التوفيق، قال: فلم إعطاء التوفيق؟ قال: لو كنتَ موفَّقاً كنتَ عاملاً، وقد يكون الكافر أقوى منك ولا يُعطى التوفيق فلا يكون عاملاً، ثم قال عليه السلام: أخبرني عنك، من خلق فيك القوة؟ قال الرجل: الله تبارك وتعالى، قال العالِم: هل تستطيع بتلك القوة دفع الضرّ عن نفسك، وأخذ النفع إليها بغير العون من الله تبارك وتعالى؟ قال: لا، قال: فلم تنتحل ما لا تقدر عليه؟ ثم قال: أين أنت عن قول العبد الصالح: وما توفيقي إلا بالله»[3].

وأمير المؤمنين عليه السلام حين سأله عباية بن ربعي الأسديّ، عن الاستطاعة، «فقال أمير المؤمنين عليه السلام: تملكها من دون الله أو مع الله؟ فسكت عباية بن ربعي، فقال له: قل يا عباية؛ قال: وما أقول؟ قال: إن قلت تملكُها مع الله قتلتك، وإن

---

(١) المصدر نفسه: ج٥، ص٥٩.
(٢) الكافي: ج١، ص٢٥٩.
(٣) بحار الأنوار: ج٥ ص٤٢، ويقصد بالعالم الإمام الكاظم عليه السلام.

قلت تملكُها من دون الله قتلتك، قال: وما أقول يا أمير المؤمنين؟ قال: تقول: تملكُها بالله الذي يملكُها من دونك، فإن ملَّككها كان ذلك من عطائه، وإن سلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملَّكك، والمالك لما عليه أقدرك، أما سمعت الناس يسألون الحول والقوة حيث يقولون: لا حول ولا قوة إلا بالله؟ فقال الرجل: وما تأويلها يا أمير المؤمنين؟ قال: لا حول لنا عن معاصي الله إلا بعصمة الله، ولا قوة لنا على طاعة الله إلا بعون الله، قال: فوثب الرجل وقبّل يديه ورجليه»[١].

عن هشام بن الحكم «قال: سأل الزنديقُ أبا عبد الله عليه السلام فقال: أخبرني عن الله عزّ وجلّ، كيف لم يخلق الخلق كلهم مطيعين موحّدين، وكان على ذلك قادراً؟ قال عليه السلام: لو خلقهم مطيعين لم يكن لهم ثواب؛ لأن الطاعة إذا ما كانت فعلهم لم تكن جنة ولا نار، ولكن خلق خلقه فأمرهم بطاعته، ونهاهم عن معصيته، واحتج عليهم برسله، وقطع عذرهم بكتبه، ليكونوا هم الذين يطيعون ويعصون، ويستوجبون بطاعتهم له الثواب، وبمعصيتهم إياه العقاب، قال (الزنديق): فالعمل الصالح من العبد هو فعله، والعمل الشر من العبد هو فعله؟ قال: العمل الصالح، العبد يفعله والله به أمره، والعمل الشر، العبد يفعله والله عنه نهاه؟ قال: أليس فعله بالآلة التي ركّبها فيه؟ قال: نعم، ولكن بالآلة التي عمل بها الخير، قدر بها على الشر الذي نهاه عنه، قال: فإلى العبد من الأمر شيء؟ قال: ما نهاه الله عن شيء إلا وقد علم أنه يطيق تركه، ولا أمره بشيء إلا وقد علم

---

(١) بحار الأنوار: ج٥، ص ٨٥.

أنه يستطيع فعله، لأنه ليس من صفته الجور، والعبث، والظلم، وتكليف العباد ما لا يطيقون، قال: فمن خلقه الله كافراً يستطيع الإيمان وله عليه بتركه الإيمان حجّة؟ قال ﷺ: إن الله خلق خلقه جميعاً مسلمين، أمرهم ونهاهم، والكفر اسم يلحق الفعل حين يفعله العبد، ولم يخلق الله العبد حين خلقه كافراً، إنه إنّما كفر من بعد أن بلغ وقتاً لزمته الحجة من الله، فعرض عليه الحق فجحده، فبإنكاره الحق صار كافراً، قال الزنديق: فيجوز أن يقدر على العبد الشر، ويأمره بالخير وهو لا يستطيع الخير أن يعمله ويعذبه عليه؟ قال ﷺ: إنه لا يليق بعدل الله ورأفته أن يقدر على العبد الشر ويريده منه، ثم يأمره بما يعلم أنه لا يستطيع أخذه، والإنزاع عما لا يقدر على تركه، ثم يعذبه على ترك أمره الذي علم أنه لا يستطيع أخذه»(١).

وقد روي عن أبي الحسن الثالث ﷺ أنه سُئل عن أفعال العباد، أهي مخلوقة لله تعالى؟ «فقال ﷺ: لو كان خالقها لما تبرأ منها، وقد قال سبحانه ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ﴾(٢)، ولم يرد البراءة من خلق ذواتهم، وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم، وكتاب الله تعالى المقدم على الأحاديث والروايات، وإليه يُتقاضى في صحيح الأخبار وسقيمها، فما قضى به فهو الحقّ دون ما سواه، قال الله تعالى: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحۡسَنَ كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقَهُۥۖ وَبَدَأَ خَلۡقَ ٱلۡإِنسَٰنِ مِن طِينٖ﴾(٣)، فخبر بأن كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح، فلو كانت القبائح من خلقه لما حكم بحسن جميع ما خلق،

(١) بحار الأنوار: ج٥، ص ١٨.
(٢) سورة التوبة:٣.
(٣) سورة السجدة:٧.

وقال تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[1]، فنفى التفاوت عن خلقه، وقد ثبت أن الكفر والكذب متفاوت في نفسه، والمتضاد من الكلام متفاوت، فكيف يجوز أن يطلقوا على الله تعالى أنه خالق لأفعال العباد، وفي أفعال العباد من التفاوت ما ذكرناه؟»[2].

«روي أن الحجاج بن يوسف، كتب إلى الحسن البصري، وإلى عمرو بن عبيد، وإلى واصل بن عطاء، وإلى عامر الشعبي، أن يذكروا ما عندهم وما وصل إليهم في القضاء والقدر، فكتب إليه الحسن البصري: إن أحسن ما انتهى إليَّ ما سمعت من أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام أنه قال: أتظن أن الذي نهاك دهاك؟ وإنما دهاك أسفلُك وأعلاك، والله بريءٌ من ذاك، وكتب إليه عمرو بن عبيد: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: لو كان الزور في الأصل محتوماً كان المزوِّرُ في القصاص مظلوماً، وكتب إليه واصل بن عطاء: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: أيدلك على الطريق ويأخذ عليك المضيق؟ وكتب إليه الشعبي: أحسن ما سمعت في القضاء والقدر قول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: كلُّ ما استغفرتَ الله منه فهو منك، وكلُّ ما حمدتَ الله عليه فهو منه، فلما وصلت كتبهم إلى الحجاج ووقف عليها قال: لقد أخذوها من عين صافية»[3].

ويطول بنا الحديث، في ذكر روائع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وبيان مفاخر

---

(١) سورة الملك: ٣.
(٢) بحار الأنوار: ج٥، ص ٢٠.
(٣) بحار الأنوار: ج٥، ص ٥٩.

علومهم، ولكن أحِبُّ أن أختم بهذه الرواية؛ التي تبين مدى الفرق بين أئمة المدارس الأخرى، وأئمة مدرسة أهل البيت ﷺ.

روي أنه دخل أبو حنيفة المدينة ومعه عبد الله بن مسلم، فقال له: يا أبا حنيفة إن ههنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد ﷺ، فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً، فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعته ينتظرون خروجه أو دخولهم عليه، فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث، فقام الناس هيبة له، فالتفت أبو حنيفة فقال: يا ابن مسلم من هذا؟ قال هذا موسى ابنه، قال: والله لأجبهنّه بين يدي شيعته، قال: مَهْ لن تقدر على ذلك، قال: والله لأفعلنّ، ثم التفت إلى موسى ﷺ فقال: يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدتكم هذه؟ قال: يتوارى خلف الجدار، ويتوقى أعين الجار، وشطوط الأنهار، ومسقط الثمار، ولا يستقبل القبلة ولا يستدبرها، فحينئذٍ يضع حيث شاء، ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟ قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله وليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله، وإما أن تكون من العبد ومن الله والله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه، وإما أن تكون من العبد وليس من الله شيء، فإن شاء عفى وإن شاء عاقب، قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة كأنما أُلقم فوهُ الحجر، قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله ﷺ؟!

وفي ذلك يقول الشاعر هذه الأبيات[1]:

لم تخلُ أفعالنا اللاتي نذمُّ بها ... إحدى ثلاث معانٍ حين نأتيها

---

(١) بحار الأنوار: ص ٢٧-٣٣.

إمـا تفـرد باريـنـا بصـنـعتها فيسـقط اللـوم عنـا حـين نـنشـيها
أو كان يشركنا فيها فيلحقه مـا سـوف يلحقنـا مـن لائـم فيهـا
أولم يكـن لإلهـي في جنـايتهـا ذنـب فـما الـذنـب إلا ذنـب جانيهـا

فإذا وجد الإنسان في عمق وجدانه معنى القضاء والقدر، كما بيّنه أئمة الهدى ﷺ، يجد أيضاً مدى فقره وحاجته لله، حتى يديم عليه فضله من العلم والقدرة والاستطاعة والتوفيق؛ بل يطمع في كرمه ويرجو الله أن يزيده من فضله؛ لأنه يعلم أن عطاء الله ليس له حدود، وهذا لعمري ما أراده الله للإنسان من كرامة ورفعة وشرف وقرب ورضوان... وحينئذٍ يكون القضاء والقدر رؤية في التكامل وبصيرة في الحياة.

البداء .. معرفة في القلب وإشراقة في الروح

لا تجد مثيلاً لعقيدة البداء في أيٍّ من المذاهب والأديان، فهي من مختصات علوم أهل البيت ﷺ ومعارفهم، وقد برزت هذه العقيدة في التشيع بوضوح مميّز، بوصفه المذهب الوحيد الذي صرّح بها وركّز عليها، وهي تشكّل علامة فارقة بين النظام المعرفيّ الشيعيّ والمدارس الأخرى؛ فالبداء نفياً وإثباتاً يدور مدار معرفة الله؛ لأنه الأساس لكل الأصول الاعتقادية. فالاختلاف في البداء كاشف عن الاختلاف في معرفة الله تعالى، وهذا ما سوف يتضح لك جلياً.

المقصود من البداء أن لله مشيئةً ماضية وإرادة مستمرة: ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ

وَمِنۢ بَعۡدُۚ ﴾[1]، من قبل الخلق وبعد الخلق، ومن قبل التقدير وبعد التقدير، ومن قبل الأمر ومن بعد الأمر، ومن قبل الإرادة ومن بعد الإرادة ....، فمشيئته لا تُحَدُّ، وإرادته لا تُقهر، هذا هو معنى البَداء لا غير.

والناظر إلى طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، يجد أن الله يجري الأمور بالأسباب، أي أن الله سبحانه وتعالى يعلّق وقوع حدث معين على شروط معينة وظروف خاصة، كما هو حاصل في نسخ بعض الآيات الكريمة التي راعت واقعاً معيناً، فبدّلها الله بعد تغيّر هذا الواقع، فلو كانت إرادة الله واحدة، ليس له القدرة على تبديلها، فكيف يكون قد أراد الحكم الأول ثم يدّله بحكم آخر وإرادة جديدة؟، قال تعالى: ﴿ مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ ﴾[2]، ويكون ذلك تبعاً لشروط خاصة، وقال تعالى كذلك: ﴿ يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ﴾[3]، وقال: ﴿ يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ ﴾[4]، وقال سبحانه: ﴿ وَقَالَتِ ٱلۡيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغۡلُولَةٌۚ غُلَّتۡ أَيۡدِيهِمۡ وَلُعِنُواْ بِمَا قَالُواْۘ بَلۡ يَدَاهُ مَبۡسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيۡفَ يَشَآءُۚ ﴾[5]، وقال: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمۡۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ سُوٓءٗا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥۚ ﴾[6]، وقال: ﴿ وَأَيُّوبَ إِذۡ نَادَىٰ رَبَّهُۥٓ أَنِّي مَسَّنِيَ ٱلضُّرُّ وَأَنتَ أَرۡحَمُ

(١) سورة الروم:٤.
(٢) سورة البقرة:١٠٦.
(٣) سورة الرعد:٣٩.
(٤) سورة الرحمن:٢٩.
(٥) سورة المائدة:٦٤.
(٦) سورة الرعد:١١.

الرَّٰحِمِينَ ﴿٨٣﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِن ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُم مَّعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ ﴾[1]، وقال: ﴿ وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴿٨٩﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ يَحْيَىٰ وَأَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ ﴾[2]، ﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ ﴾[3].

وغيرُها كثير من آيات الذكر الحكيم، التي تكشف أن الله يغيّر ويبدِّل، ويعلّق ذلك بفعل العبد، فالله لا يغير واقع قوم من حال إلى حال أحسن، إلا إذا هم غيّروا ما بأنفسهم، وأيوب لم يكن الله ليكشف عنه السوء لو لم يدعُ الله، والدعاء هو فعل العبد وهو سبب في كشف السوء، وكذلك زكريا ما رُزق الولدَ إلا بدعائه وطلبه وإلحاحه على الله، وقد فسر الإمام الصادق عليه السلام قوله تعالى: ﴿ يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ ﴾ بقوله: «وهل يمحو الله إلاّ ما كان؟ وهل يثبت إلاّ ما لم يكن؟»[4].

وقد جاء في الروايات أن صلة الرحم مثلاً تزيد في العمر، «صلة الأرحام تزكي الأعمال، وتنمي الأموال، وترفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسي في الأجال»[5] بمعنى أن الله يقدر للإنسان من العمر أربعين عاماً مثلاً، ولكنه يصل رحمه فيكتب الله له مرة أخرى مدة جديدة أطول....، بحسب حكمته البالغة، وقد

---

(١) سورة الأنبياء: ٨٣-٨٤.
(٢) سورة الأنبياء: ٨٩-٩٠.
(٣) سورة النمل: ٦٢.
(٤) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، محمد تقي المجلسي (الوالد): ج ٩، ص ٤١٣.

جاء الحديث: «ما بعث الله - عزّ وجلّ- نبياً حتى أخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدّم ما يشاء ويؤخر ما يشاء»[1].

وبذلك كله يتضح أنّ البداء مرادف للمحو، والنسخ، والتغيير، الذي نطق به القرآن وجاءت به السنة، وهو أنّ الله فاعل مختار، يقدّم ما يشاء ويؤخّر، وليس معناه تغيُّر علم الله سبحانه، أو نسبة الجهل إليه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، يقول الإمام الصادق ﷺ: «إنّ الله لم يَبْدُ له من جهل»[2].

وقصة النبي يونس ﷺ مع قومه تأكيد لحقيقة البداء، وهي قدرة الله على الفعل والإرادة متى يشاء وكيف يشاء، إذ أمره الله تعالى بمغادرة المدينة لأن العذاب سينزل على قومه، فامتثل لهذا الأمر وخرج، ولما عاد بعد مدة، وجدهم على ما تركهم عليه، لم يصبهم شيء، فسأل ربه متعجباً عن سر ذلك، فأنبأه الله بأن قومه قد آمنوا قبيل وقوع العذاب، فانتفت حكمة العقاب، قال سبحانه: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾[3]، فإيمان قوم يونس نفعهم، وصرف عنهم العذاب الحتمي، ودفع عنهم القدر، حتى سيدنا يونس ﷺ، لولا تسبيحه واستغفاره، للبث في بطن الحوت إلى يوم يبعثون.

فلو قدّر الله على إنسان أن يكون شقياً بسبب شقاء والديه، أو بسبب جريمة ارتكبها، أو بسبب الظروف المحيطة به، فرغم ذلك القدر يبقى أمامه الأمل

---

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ١، ص ١٤٧.
(٢) المصدر السابق: ج ١، ص ١٤٨.
(٣) سورة يونس: ٩٨.

مشرقاً؛ إذ يمكن أن يغير الله ذلك الشقاء، ويستبدل تلك الحياة بحياة سعيدة، بقدرته اللامتناهية، ولكن بشرط أن يقبل إليه متضرعاً تائباً، مقدماً بين يديه العمل الصالح.

مثل هذا النوع من التفكير، يرتكز على حقيقة وجدانية وحالة فطرية، تعايش الناس معها وتفاعلوا بها في شتى ضروب الحياة، فلو لم يكن هناك بَداء، وكان الله عاجزاً عن محو ما كان ثابتاً، وتثبيت ما لم يكن، فكيف إذاً والحال هذا أن يكلّف الله العباد؟ فمن خطل الرأي القول: إن الله أوجب على الناس أن يعبدوه وأن يعملوا صالحاً، في حين أنه قد قدّر لهم مقاديرهم ومصائرهم بنحوٍ حتميّ ونهائيّ، وهذا عين التناقض، فلو كان قد قدّر لنا أن نكون سعداء أو أشقياء ونحن في بطون أمهاتنا - ولا محيص عن تغيير ذلك - فما معنى أن يأمرنا - جميعاً - بالسعي نحو السعادة والخير، وينهانا عن الوقوع في مهاوي الشقاء ؟!

إنه لا يستقيم للعبادة والدعاء معنًى إلا بالبَداء، فكيف يعبد الإنسان أو يرجو الله بالدعاء، وكل شيء قد رُسم سلفاً، وانتهى تقديره، وما معنى أن يأمرنا بأن ندعوه، وأنه قريب مجيب؟ فإذا نفينا الاعتقاد بمبدأ البَداء، وتملّصنا عنه، يكون لزاماً علينا أن نترك العبادة، والعمل الصالح، وأن نقف مكتوفي الأيدي بانتظار مصيرنا المحتوم وقدرنا المكتوب، وكأنما هذه الحياة مسرحية قد اكتملت فصولها ويتم عرضها، أو لوحة تم رسمها وجفّت ألوانها.

ومن هنا كان تأكيد أهل البيت عليهم السلام على عقيدة البَداء؛ إذ لا تستقيم للبشر عقيدة ولا حياة من دونها، فلا يستغرب الإنسان عندما يقف أمام حديث الإمام

الصادق عليه السلام وهو يقول: «ما عُبِد اللهُ بمثل البَداء»(١)، فمن يعبد إلهاً ميتاً، وعاجزاً، ومحدوداً، ومغلول اليدين، فإنه لم يعرفه ولم يعبده حتماً، أما من اعتقد بأنّ الله فعّالٌ لما يشاء، له الأمر من قبل ومن بعد، - من قبل أن يقدِّر ومن بعد ما قدَّر - فإنه يمارس دوره في إطار هذه الصفة، بالدعاء، والحيوية، والنشاط، والإقبال إلى الله، فهو قد عَبَدَ الله أحسنَ العبادة.

ومن هنا يصبح البَداء أساس دعوة الأنبياء، لأنه مفتاح معرفته تعالى، والسبيل إلى الاعتراف بتوحيده، وجوهر عبادته، يقول الإمام الصادق عليه السلام: «ما بعث الله نبياً قط، حتى يأخذ عليه ثلاثاً: الإقرار لله بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء»(٢).

وفي رواية أخرى يقول عليه السلام: «لو علم الناس ما في القول بالبَداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»(٣)، ويقول: «ادعُ ولا تقل إنّ الأمر قد فُرغ منه، إن عند الله عز وجل منزلةً لا تُنال إلا بمسألة»(٤).

وعن الإمام الكاظم عليه السلام أنه قال: «عليكم بالدعاء، فإن الدعاء لله، والطلب إلى الله يرد القضاء وقد قُدِّر وقُضي ولم يبق إلا إمضاؤه، فإذا دُعي اللهُ عزّ وجلّ وسئل، صرف البلاء صرفةً»(٥).

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج ٤ ص ١٣٢.
(٢) المحاسن، أحمد بن محمد البرقي: ج١ ص ٢٢٤.
(٣) الكافي، الكليني: ج١، ص ١٤٨.
(٤) المصدر السابق: ج ٢، ص ٤٦٦.
(٥) الكافي، الكليني: ج٢ ص ٤٧٠.

فالقول بالبَداء يفتح للإنسان آفاق الدنيا والآخرة، فهو سبيلٌ إلى نيل فضل الله وكرمه، والاستزادة من نعمه وآلائه، وإن مشكلة الإنسان وعقدته الكبرى في الحياة، تكمن في أنه قليل ما يؤمن بأن الله يفعل ما يشاء، وأنه قادر على تغيير حاله إلى أحسن حال، فلا سبيل للإحباط ولا استسلام للظروف، فالذي يمكن أن يعيق حركة الإنسان وتكامله هو القنوط الذي يحجبه عن قدرة الله، وهو العامل المسبب في جمود حركة البشرية نحو الله تعالى، ولكي تعيد البشرية حيويتها من جديد، وتنطلق في رحاب كرم الله؛ لا بد من أن ترجع إلى أهل البيت عليهم السلام لكي تتعلم منهم البَداء.

ويمكننا تلخيص ما يمكن أن تحققه عقيدة البَداء في واقع الإنسان المؤمن بالبَداء، وما يمكن أن يكون عليه الإنسان المنكر للبَداء، ليتضح للقاري أن المسلمين عندما تركوا أهل البيت عليهم السلام ابتعدوا بخطوات مسرعة في الاتجاه المعاكس تماماً لما أراده الله.

أولاً: إنكار البَداء يؤدي إلى الجمود المطلق والكامل في فهم الحياة، فالذي لايعتقد بالبَداء يصوّر الحياة بمنظار جامد غير متحرك، فطالما الأقدارُ ثابتة وجازمة، وكلُّ شيء يتحرك وفقاً لما رُسم له سلفاً، وليس لله بعد أن قدَّر أن يغيِّر أو يبدِّل، فقلم التقدير الإلهي قد جفت نهائياً، فلا يرى الإنسان الحياة حينئذٍ إلا لوحة جامدة، وإن كانت في ظاهرها متحركة.

وهذا النوع من الاعتقاد مخالف لوجدان الإنسان، فالذي يعتقد أن تطور الحياة قد توقف، وانتهى تقديرها، فعليه حينئذٍ الاستسلام والخضوع للحوادث

الطارئة والظروف القاهرة، شاء ذلك أم أبى، لأنه ليس له حول في تغيير ما يجري حوله، وليس لفعله تأثير فيه بأي نحوٍ من الأنحاء.

ولا شك في أن هذا الفكر إذا خيّم على عقول بعضهم، تتحول حياتهم إلى جحيم، فلا يعدون أن يكونوا موجوداتٍ جامدةً وجثثاً متحركة فحسب، تعصف بهم الظروف والأقدار يمنة ويسرة، فكيف يسعى الفقير إلى الغنى، والمريض إلى الشفاء، والجاهل إلى التعلم، إذا كان قد شملهم ذلك بقدر محتوم، لا هم قادرون على تغييره ولا الله بقادر على تبديله.

ولا شك أيضاً في أن الطواغيت وجبابرة البشر، هم الذين ركّزوا على مثل هذه المقولة الباطلة؛ لأن بها دوام ملكهم وفرض سلطانهم، فلا يحقّ لمؤمن أن يعترض سبيلهم، خشية الاعتراض على أمر الله وإرادته، طالما أن الله قد قدّر مُلكهم ورسمه في الأزل، إذ لم يكن بتقديره كيف يجري في الكون ما لم يقدره؟!

وقد نجد في هذا تفسيراً لما جرى في تاريخ المسلمين وحاضرهم، بحيث لم تمرّ عليهم برهة من الزمن استراحوا فيها من حكم الجبابرة والطواغيت.

ثانياً: حقيقة الإنسان تكمن في كونه كائناً مسؤولاً، اختاره الله لحمل رسالته، وميزه بها عن بقية خلقه، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾(١)، فكيف يمكن أن يكون الإنسان مسؤولاً وهو عاجز عن التغيير والتبديل؟ وكيف يأمل في الله، وهو

---

(١) سورة الأحزاب: ٧٢.

يعتقد أن الله نفسه ليس بقادر على تجاوز ما وضعه من قوانين؟ ألا يكون ذلك تهميشاً واضحاً لفكرة مسؤولية الإنسان؟ والتملص من المسؤولية أو عدم فهمها ضمن عقيدة البداء، يعني تأسيس خيار يبتعد عن فلسفة خلق الإنسان، وحكمة إرسال الأنبياء.

إن المناهضين لعقيدة البداء يؤكدون – بكل جهل – أن الله قد أكمل الأمور على مستوى الدنيا؛ فالفقير فقير، والحاكم حاكم، والمحكوم محكوم لا محال...، أما في الآخرة فإن أصحاب الجنة معيّنون ومنتخبون، وأصحاب النار معيّنون ومنتخبون كذلك.

أما النظرية الإسلامية، فتركّز على مسؤولية الإنسان، وحريته في كل تصرفاته، فهو الذي يصنع مصيره بمسيره، فإن كان شرّاً أو خيراً فبما كسبت يداه، وهو بما كسب رهين: ﴿ فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾(١)، وأنه مهما تكاثرت على الإنسان الذنوب، فإن له أملاً في التخلص منها عبر التوجه إلى الله سبحانه وتعالى والإنابة إليه.

ثالثاً: إن إنكار البداء إعدام لإنسانية الإنسان، وإنزاله منزلة البهيمة المربوطة همها علفها، تكترش من أعلافها، وتلهو عما يراد بها، فحقيقة الإنسان في إرادته واختياره، وقدرته على المساهمة في صنع واقعه، وإنكار البداء تعطيلٌ لإرادة الإنسان، وتجميدٌ لكل طاقاته، بينما الاعتقاد بالبداء يحلّق بالإنسان، ويرتفع به إلى

---

(١) سورة الزلزلة: ٧-٨.

مصاف الملائكة، بل إلى مرتبة أعلى؛ لأن ذلك كان باختياره وقراره.

وهذا ما يكشف عن عظمة الإنسان في القرآن، عندما يؤكد أن إرادة الإنسان واختياره لا تغيّر حياته فحسب، وإنما تغير الكون، فأي مكانة أشرف من منح الإنسان ملكوت السماوات والأرض وجعل الطريق إلى ذلك الإيمان به والتوكل عليه؟ فإذا فهم الإنسان الإسلام بهذه الرؤية، فإنها حتماً تنمّي مواهبه، وتفجر طاقاته، وتصلح شأنه، وذلك لأن فيها الأمل بالتقدم، والحثّ على الكدح نحو المطلق جل جلاله، وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(١)، أي إن المقياس الأول لمستوى حركة البشر، ونوعية مصيرهم هو عملهم في الحياة، وليس هناك من تقدير إلهي جامد يحدد مصائرهم.

رابعاً: إن الذي ينطلق في الحياة بوحي البَداء، يكون متحرّراً من كل قيد، متجاوزاً لكل حتمية، وكلما ازداد الإنسان وعياً بهذه العقيدة، كلما ازداد عزماً، ونشاطاً واستقامة، وكلما ازداد تحدياً لكل ما يمكن أن يكون عقبة في طريقه.

فحياة الإنسان مليئة بالعقبات التي تحيط بواقعه الاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي، لا يتجاوزها الإنسان إلا إذا كان مشبعاً بالأمل في الله، معتقداً في قدرته على كل شيء، والإسلام هو الدين الوحيد الذي يلهم الإنسان آليات تغيير الواقع، ببث روح المثابرة والإصرار في الإنسان، ومن هنا يدفع الإسلام الإنسان لتجاوز العقبات الآتية:

---

(١) سورة الرعد: ١١.

أ- كثيرة هي العوامل التي تساعد في صناعة شخصية الإنسان، مثل عامل الوراثة، والتربية، والأسرة، والمحيط الذي نيا فيه...، كلها عوامل لها ظلالها الواضحة على شخصية الإنسان، فالذي يتربّى في بيئة متخلفة، أو فقيرة، أو مستضعفة، يمكنه التحرر منها رغم شدة تأثيرها وحضورها الواضح على حياته، فليس هناك ظروف حتمية وقدر لازم.

لو عرف الإنسان هذه الحقيقة، لما وجدنا كثيراً ممّن يقبلون العيش تحت ظروف الذلّ، والهوان، والفقر، والمرض...، بحجة أن قدرهم رسم لهم هذا النصيب من الحياة، لاينبغي للإنسان أن يكون يائساً بائساً، قانطاً من رحمة الله؛ لأن الله يفعل ما يشاء، ولأنه كلّ يوم هو في شأن: ﴿إِنْ أَحْسَنتُمْ أَحْسَنتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾(١)، فالتحرر من التراث والتاريخ الخاص لكل إنسان ممكن، بوساطة التطلع الذي تحققه عقيدة البَداء.

ب- يشكّل المجتمع عامل ضغط هائل على الإنسان، يحيط به إحاطة السوار بالمعصم؛ فلا يكاد ينفك يقلده في عاداته وثقافته وكل شؤون حياته، وقد تطرفت بعض النظريات الاجتماعية عندما قالت أن ما يملكه الإنسان من وعي وطريقة تفكير، إنما هو من صناعة المجتمع، وليس للإنسان شأن فردي بعيداً عما يقرره المجتمع، إنما هي حتمية مطلقة واتباع أعمى، ولا يمكن مقاومة هذه الثقافة إلا ببصيرة البَداء التي لا تعترف بالحتميات؛ لأنه لا قوة، ولا ولاية، ولا ملكوت، إلا لله سبحانه، فإذا توكل العبد على خالقه، وكفر بكل ما هو باطل في مجتمعه،

---

(١) سورة الإسراء:٧.

يفتح الله له آفاق السماوات والأرض، ألم تر أن إبراهيم عليه السلام عندما كفر بواقعه، كيف أراه الله ملكوت السماوات والأرض؟ قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٧٤﴾ وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ﴾[1]، وهكذا يتحرر الإنسان من كل الحتميات، التاريخية، والاقتصادية، والاجتماعية، و... الخ.

د- وعقيدة البداء كذلك، هي الطريق إلى تحرير العالم الإسلامي من حكم الأنظمة الطاغوتية، فإنها ليست قدراً لازماً على هذه الأمة، وقد أخطأت هذه الأمة مرتين، مرة عندما لم تعرف أن البداء طريق إلى التحرر، ومرة عندما لم تعرف الإمام الحسين عليه السلام، وهو الذي أراد أن يرسم لها نهج الكفاح بوجه كل من يتحكم على المسلمين باسم إمرة المؤمنين، ولا يمكن أن تعيش هذه الأمة آفاق الحرية إلا بالرجوع إلى الحسين عليه السلام ومعرفته من جديد؛ لأنه مصباح الهدى وسفينة النجاة، وحينئذٍ يمكن لها أن تعرف الله بعد أن تكفر بالطاغوت، وترجو من الله أن يستجيب دعاءها ويغير سوء حالها، مثل آسية امرأة فرعون، فقد آمنت بالله، وكفرت بطاغوت فرعون، وعرفت أن الله يستجيب دعاءها فقالت: ﴿رَبِّ ٱبْنِ لِي عِندَكَ بَيْتًا فِي ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِي مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[2].

وقد عرف الطغاة ذلك فحاربوا هذه البصيرة الحياتية. وتسلطوا على الناس باسم الجبر، وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «إني لعنتُ سبعةً لعنهم اللهُ

(١) سورة الأنعام: ٧٤-٧٥.

(٢) سورة التحريم: ١١.

وكلُّ نبيٍّ مجابٍ قبلي، فقيل: ومن هم يا رسول الله؟ فقال: الزائدُ في كتاب الله، والمكذِّبُ بقدر الله، والمخالفُ لسنتي، والمستحلُّ من عترتي ما حرم الله، والمتسلطُ بالجبرية ليُعِزَّ من أذلَّ اللهُ ويذلَّ من أعزَّ اللهُ، والمستأثرُ على المسلمين بفيئهم مستحلاً له، والمحرِّمُ ما أحلَّ الله عزَّ وجلَّ»(١).

وهكذا تتحول عقيدة البَداء إلى وقودٍ للتكامل في ضمير البشر، ونبراسٍ للتطلع والتقدم والحركة والحيوية والتطور، بل هي الأمل في الملك والهيمنة، والمثل والأخلاق، والنمو والرفعة، والشأن والقدرة، والعزة، والكرامة...

وبكلمة: هي أمل لقاء الحيِّ القيّوم والقرب منه، والعيش في ظل رحمته في مقعد صدق عند مليك مقتدر؛ لأن البَداء معرفة في القلب وإشراقة في الروح.

(١) المحاسن: أحمد بن محمد بن خالد البرقي: ج١، ص١١.

الفصل الثالث

التشيّع .. خطوة في العمق ونظرة من الداخل

تحص ا

التشيّ

لي
يكشف
خيارا

فا
واقع
انعقاد
متبنية
حدث

ف
ورس
يرى
الخلا
راشد
الأمو
يقبل

و

التشيّع .. المسار الرساليّ للرسالة

ليس قصدي التدليل على أحقية الفكر الشيعيّ، وإنّما محاولة رسم تصور عام يكشف عن العقلية الشيعية، وكيف تفهم المسار التاريخي للرسالة؟ وما هي خياراتهم حول مستقبل الرسالة بعد وفاة النبي الأعظم ﷺ؟

فالفكر السني قد رسم لنفسه تصوراً، حدد فيه مساره الذي استلهمه من واقع التجربة التاريخية، وحرص على أن لايتناقض مع هذه التجربة، وبنى نظامه العقائدي، والفقهي، والثقافي على تلك النظرة؛ بحيث يمكننا القول: إن أكثر متبنياته العقائدية والفكرية، قد بُرمجت لكي تتماشى مع المسار التاريخي الذي حدث.

فعلى مستوى نظام الحكم، تموضع الفكر السنيّ مع واقع الخلافة تاريخياً، ورسم خياره وفقاً لما حدث بالفعل من خلافة الخلفاء الأربعة، بتصور ساذج، يرى أن كل ما وقع بالفعل، لم يكن ليقع لو أن الله أراد غيره، ورغم تسمية تلك الخلافة بالراشدة؛ (مما يوهم أن لهم القدرة على التمييز بين ما هو راشد وغير راشد)؛ إلا أننا نجد أن هذا الوصف لم يمنعهم من التكيف أيضاً مع النظام الأموي والعباسي، وكأن الرشد هنا ليس شرطاً، أو أن حكم الإسلام يمكن أن يقبل الأوصاف جميعاً.

وهذا يدلّ على أن وعيهم الإسلامي يُستمد من واقع الحدث التاريخي، وأن

المسار الرسالي عندهم سريع التأقلم مع الواقع السياسي، بحيث يكون دائماً منفعلاً بالواقع غير فاعل فيه، وبالنتيجة إن الفكر السني لم يؤسس لنفسه تصوراً يبتعد عما هو واقع، لكي يقترب من النص الديني، ويكتشف من خلاله الرؤية الرسالية في موضوع الحكم والخلافة.

وكذلك على المستوى العقائديّ؛ إذ نجد أن الرؤية متباينة بتباين الواقع التاريخي، وما أثر فيه من أحداث، وظل الفكر السنيّ مضطرباً ومتبايناً عقائدياً، حتى جاء له الزمان بأحمد بن حنبل، وأبي الحسن الأشعري، ومن ثم كانت المحاولة لتوحيد أهل السنة برؤية عقائدية واحدة.

وهكذا، كيّفت هذه المدرسة المسار الرسالي على الظرف التاريخي، ولم تحاول أن تساهم في رسم الواقع بناءً على رؤية رسالية مستلهمة من النص الديني، ولم تسمع بأية فكرة من متبنيات هذه المدرسة صغيرة أو كبيرة تمثل تمرداً على واقع التجربة التاريخية؛ بل حتى المدارس الفقهية أقامت أصولها الاستنباطية بناءً على ما وقع بالفعل في الواقع التاريخي، مرتكزة في ذلك على أن التجربة الأولى هي أفضل تفسير للنص الديني، أولم تكن تلك القرون هي خير القرون؟ كما جاء في الحديث: «**خير القرون قرني هذا ثم الذي يليه** ...»[1]، ذلك الغطاء الشرعي للسير خلف الظرف التاريخي...

أما التشيّع، فقد كان يسير عكس الواقع المفروض على المجتمع الإسلامي، متمرداً على كل الإكراهات التاريخية، محاولاً رسم تصوره الخاص، الذي تمليه

(١) عمدة القاري، العيني: ج١٤، ص١٨٠. مجموع الفتاوى، ابن تيمية: ج٢، ص٢٢٣.

الرسالة عبر نصوصها المقدسة، فكان سابقاً للواقع في تحديد المسار الطبيعي للرسالة، منفتحاً عليه ببصيرة نقدية، حاكمَ من خلالها الواقع الذي يتناقض مع رؤية الرسالة، فلم يقبل أن تكون مسيرة الرسالة ارتجالية، تتحكم فيها الظروف.

من أجل ذلك، لم يتساهل التشيع مع سقيفة بني ساعدة بوصفها خياراً يتحكّم في مسير الرسالة، وجاهر أئمة الشيعة برفضهم لتلك الخلافة، فأمير المؤمنين عليه السلام، امتنع عن بيعة الخليفة الأول أبي بكر نحو ستة أشهر، وعندما جاءته الفرصة الأولى، وعرض عليه عبد الرحمن بن عوف الخلافة، بشرط أن يسير بسيرة الشيخين أبي بكر وعمر، لم يقبل ولو ظاهرياً ومجاملة، وأعلن رفضه المدوّي بقوله: «كتاب الله وسنة الرسول نعم، أما سيرة الشيخين فلا»[1]، وعندما غدا خليفة على المسلمين صرح بوضوح صريح في ما يعرف بخطبته الشقشقية؛ إذ قال عليه السلام:

«أَمَا وَاللهِ لَقَدْ تَقَمَّصَهَا ابن أبي قحافة، وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى، يَنْحَدِرُ عَنِّي السَّيْلُ، وَلاَ يَرْقَى إِلَيَّ الطَّيْرُ، فَسَدَلْتُ دُونَهَا ثَوْباً، وَطَوَيْتُ عَنْهَا كَشْحاً، وَطَفِقْتُ أَرْتَئِي بَيْنَ أَنْ أَصُولَ بِيَدٍ جَذَّاءَ، أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخْيَةٍ عَمْيَاءَ، يَهْرَمُ فِيهَا الْكَبِيرُ، وَيَشِيبُ فِيهَا الصَّغِيرُ، وَيَكْدَحُ فِيهَا مُؤْمِنٌ حَتَّى يَلْقَى رَبَّهُ، فَرَأَيْتُ أَنَّ الصَّبْرَ عَلَى هَاتَا أَحْجَى، فَصَبَرْتُ وَفِي الْعَيْنِ قَذًى، وَفِي الْحَلْقِ شَجاً، أَرَى تُرَاثِي نَهْباً، حَتَّى مَضَى الأَوَّلُ لِسَبِيلِهِ فَأَدْلَى بِهَا إِلَى ابْنِ الْخَطَّابِ بَعْدَهُ، ثُمَّ تَمَثَّلَ بِقَوْلِ الأَعْشَى:

---

(١) شرح ابن أبي الحديد، قصة الشورى: ج ١، ص ١٤٤.

شَتَّانَ مَا يَوْمِي عَلَى كُورِهَا وَيَوْمُ حَيَّانَ أَخِي جَابِرِ

فَيَا عَجَباً بَيْنَا هُوَ يَسْتَقِيلُهَا فِي حَيَاتِهِ، إِذْ عَقَدَهَا لِآخَرَ بَعْدَ وَفَاتِهِ لَشَدَّ مَا تَشَطَّرَا ضَرْعَيْهَا، فَصَيَّرَهَا فِي حَوْزَةٍ خَشْنَاءَ يَغْلُظُ كَلْمُهَا، وَيَخْشُنُ مَسُّهَا، وَيَكْثُرُ الْعِثَارُ فِيهَا، وَالاعْتِذَارُ مِنْهَا، فَصَاحِبُهَا كَرَاكِبِ الصَّعْبَةِ، إِنْ أَشْنَقَ لَهَا خَرَمَ، وَإِنْ أَسْلَسَ لَهَا تَقَحَّمَ، فَمُنِيَ النَّاسُ ـ لَعَمْرُ اللهِ ـ بِخَبْطٍ وَشِمَاسٍ، وَتَلَوُّنٍ وَاعْتِرَاضٍ. فَصَبَرْتُ عَلَى طُولِ الْمُدَّةِ وَشِدَّةِ الْمِحْنَةِ، حَتَّى إِذَا مَضَى لِسَبِيلِهِ. جَعَلَهَا فِي جَمَاعَةٍ زَعَمَ أَنِّي أَحَدُهُمْ فَيَاللهِ وَلِلشُّورَى مَتَى اعْتَرَضَ الرَّيْبُ فِيَّ مَعَ الأَوَّلِ مِنْهُمْ حَتَّى صِرْتُ أُقْرَنُ إِلَى هَذِهِ النَّظَائِرِ، لَكِنِّي أَسْفَفْتُ إِذْ أَسَفُّوا وَطِرْتُ إِذْ طَارُوا. فَصَغَى رَجُلٌ مِنْهُمْ لِضِغْنِهِ وَمَالَ الآخَرُ لِصِهْرِهِ، مَعَ هَنٍ وَهَنٍ إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ نَافِجاً حِضْنَيْهِ بَيْنَ نَثِيلِهِ وَمُعْتَلَفِهِ.

وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ يَخْضِمُونَ مَالَ اللهِ خِضْمَةَ الإِبِلِ نِبْتَةَ الرَّبِيعِ، إِلَى أَنِ انْتَكَثَ فَتْلُهُ، وَأَجْهَزَ عَلَيْهِ عَمَلُهُ، وَكَبَتْ بِهِ بِطْنَتُهُ، فَمَا رَاعَنِي إِلاَّ وَالنَّاسُ كَعُرْفِ الضَّبُعِ إِلَيَّ يَنْثَالُونَ عَلَيَّ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ، حَتَّى لَقَدْ وُطِئَ الْحَسَنَانِ، وَشُقَّ عِطْفَايَ، مُجْتَمِعِينَ حَوْلِي كَرَبِيضَةِ الْغَنَمِ فَلَمَّا نَهَضْتُ بِالأَمْرِ، نَكَثَتْ طَائِفَةٌ وَمَرَقَتْ أُخْرَى، وَقَسَطَ آخَرُونَ، كَأَنَّهُمْ لَمْ يَسْمَعُوا كَلاَمَ اللهِ حَيْثُ يَقُولُ: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ (القصص:٨٣) بَلَى وَاللهِ لَقَدْ سَمِعُوهَا وَوَعَوْهَا، وَلَكِنَّهُمْ حَلِيَتِ الدُّنْيَا فِي أَعْيُنِهِمْ وَرَاقَهُمْ زِبْرِجُهَا. أَمَا وَالَّذِي فَلَقَ الْحَبَّةَ، وَبَرَأَ النَّسَمَةَ لَوْلاَ حُضُورُ الْحَاضِرِ، وَقِيَامُ الْحُجَّةِ بِوُجُودِ النَّاصِرِ، وَمَا أَخَذَ اللهُ عَلَى الْعُلَمَاءِ أَنْ لاَ يُقَارُّوا عَلَى كِظَّةِ ظَالِمٍ وَلاَ سَغَبِ مَظْلُومٍ، لأَلْقَيْتُ حَبْلَهَا

عَلَى غَارِبِهَا، وَلَسَقَيْتُ آخِرَهَا بِكَأْسِ أَوَّلِهَا، وَلأَلْفَيْتُمْ دُنْيَاكُمْ هذِهِ أَزْهَدَ عِنْدِي مِنْ عَفْطَةِ عَنْزٍ»(١).

وهذه الخطبة تكشف مدى الرفض، حتى تحت عنوان مجاملة الواقع ومسايرته.

أما السيدة الزهراء (ع)، فقد رفضت بيعة أبي بكر، وقاطعته، جاء في صحيح البخاري: «... **فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت**(٢)»، ويروي البخاري عن عائشة في رواية أخرى «... **فغضبت فاطمة بنت رسول الله (ص) فهجرت أبا بكر فلم تزل مهاجرته حتى توفيت...**(٣)»، وفي نص آخر «**فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت...**»(٤) وفي صحيح مسلم «... **فأبى أبوبكر: إن يدفع إلى فاطمة شيئاً فوجدت فاطمة على أبي بكر في ذلك قال: فهجرته فلم تكلمه حتى توفيت...**»(٥)

ولم يستسلم شيعة أهل البيت لهذا الواقع التاريخي، وخاضوا من أجل ذلك الحروب، وقدموا الأضاحي والقرابين في سبيل تصحيح مسار الرسالة، وقد وصل هذا الصراع قمته في حادثة كربلاء التي تكشف عن حجم الانحراف الذي حدث، فقد تجرأت هذه الأمة على رسول الله (ص) في حفيده الحسين (ع)، مما يكشف عن حجم المفارقة بين واقع الإسلام التاريخي بوصفه خياراً متحكماً،

(١) نهج البلاغة: خطبة ٤٧.
(٢) صحيح البخاري: كتاب المغازي، باب غزوة خيبر: ج ٥ ص ٨٢ ـ ٨٤.
(٣) صحيح البخاري، باب فرض الخمس: رقم الحديث ٢٨٦٢.
(٤) صحيح البخاري، باب المغازي غزوة خيبر: رقم الحديث ٣٩١٣.
(٥) صحيح مسلم، الجهاد والسير: رقم الحديث ٣٣٠٤.

وبين الإسلام المتجسد في الحسين ﵇، فشهادة الحسين وجميع أهل بيته وأصحابه في كربلاء، أسقطت آخر الأقنعة التي كان يتستّر بها الإسلام المزيف.

ومن هنا نكتشف، أنه قد كان هناك خياران لمسيرة الرسالة بعد وفاة الرسول الأكرم ﷺ:

الخيار الأول: هو الذي تحكّم في الواقع السياسي للامة، وقد ولّد هذا الخيار وعياً إسلامياً يمكنه التأقلم مع أي نظام سياسي؛ بل تكيّف فعلاً مع كل المتناقضات التي حدثت في التاريخ، ومبرراً ما حدث بين الصحابة من اختلافات وحروب، حتى أنه ساوى بين علي ﵇ ومعاوية، والحسين ﵇ ويزيد، ولم يستشعر بوجود أي فوارق بين الإسلام الذي يتبناه الإمام علي والحسين ﵉، وبين الإسلام الذي يتبناه معاوية ويزيد.

والخيار الآخر: هو الخيار المنطلق في فهمه للإسلام من واقع النص الديني، القرآن وأحاديث النبي الأكرم ﷺ، فلم يستمد وعيه من واقع التجربة، وبالنتيجة كان معارضاً لما هو موجود، فتمسك هذا الخيار بالقيادات التي دلّت عليها النصوص، بوصفهم النخبة المسؤولة عن الرسالة وهمومها المستقبلية، وقد أعدهم الرسول ﷺ وأشرف على تأهيلهم للقيام بهذا الدور، وبين فضلهم ومكانتهم للأمّة، فطهرهم الله من الرجس دون غيرهم، وأوجب على الأمّة مودّتهم.

ومن هنا يمكننا الجزم، أن التشيع اكتسب شرعية خياره من خلال القرآن وتوصيات الرسول ﷺ، فإذا جاز لنا أن نقول: إن الإسلام السنيّ ولد من رحم

السلطة، يجوز لنا أن نقول: إن التشيع ولد من رحم الرسالة.

ولو حاولت هنا أن أبين، كيف رسم الشيعة خيارهم لمستقبل الرسالة، ولم يتساهلوا مع الواقع الموجود، فلا بدّ من أن أبيّن المرتكز الذي مثل المفارقة في الوعي الشيعي وهو الإمامة، والإمامة هنا لا تمثل النظام السياسي فحسب، وإنما تمثل مرجعية فكرية ومعرفية نضبط بها وعينا بالدين.

فكل مذهب من المذاهب الفقهية أو العقائدية، على رأسه إمام يمثل الوسيط لفهم النص الديني، فالقول: إن القرآن والسنة يمثلان مرجعاً لكل مسلم، أمر لا يصدّقه الواقع، ففي العقائد نجده إما أشعرياً أو حنبلياً أو ....، وفي الفقه إما مالكياً أو شافعياً أو....، وهذا حال جميع المسلمين، وحتى الذين وصلوا إلى مرحلة الاجتهاد نجدهم يدورون في فلك أئمة سابقين، وبالنتيجة إن الرجوع بأفكار المسلمين وعقائدهم إلى القرآن والسنة بنحوٍ مباشر أمر فيه مسامحة، والصحيح أن نسبة هذه الأفكار والأحكام للأئمة أصدق من نسبتها للقرآن والسنة.

والغريب أن أهل السنة عندما رفضوا الإمامة بوصفها وسيطاً معيّناً من الله لتحقيق فهم صحيح للدين لم يلتزموا بهذا الرفض، وأوجدوا من عند أنفسهم أئمة أوكلوا لهم فهم الدين، وتعبدوا بآرائهم؛ لأن الوسيط الذي يحقق لنا الفهم أمر لا مفرّ منه، فإما أن يتكفل الله بتعيينه واختياره وإما أن يختار الناس لأنفسهم من يتبعوه، فإن كان هناك احتمال أن الله قد عيّن لنا أئمة، ألا يكفي هذا الاحتمال لتحريك الأمّة من أجل البحث عن هذا الإمام؟

فطالما هناك قاعدة تلزم الجاهل بالرجوع إلى العالم، لمعرفة مراد الله، فلا بدّ من أن تكون لفكرة الإمامة من الوضوح بقدر دورها المحوريّ في عملية الفهم، أما أن تكون بدون محددات واضحة ومعايير منضبطة، فإنها ستؤدي إلى نتائج سلبية؛ بل قد تكون معوقاً أمام الحركة الطبيعية للأمة، كما أن الكلام عن مستقبل الرسالة ومسارها الطبيعي لا يستقيم إلا بالكلام عن الامامة، لأن الإمام هو الشخص الذي يتحمّل مسؤولية هذه الرسالة من بعد الرسول، وليس من الصحيح أن يوكل هذا الأمر إلى مجموع الأُمّة.

أولاً: لأن الأُمّة بمجموعها غير مؤهلة لتسلّم أعباء هذه المهمة، فما زالت حديثة عهد بالكفر، ولم تصل إلى درجة من النضج لكي تستوعب هذه الرسالة التي جعلت للناس كافة.

ثانياً: لأن التباين والاختلاف الذي حصل بين الصحابة، والحروب التي دارت بينهم، تؤكد أن إيكال الأمر لمجمل الأُمّة هو حكم على التجربة بالفشل؛ لأن التنازع والاختلاف يؤثّر على البنية الموحدة للدعوة؛ مما يهدد وجودها ومستقبلها.

ثالثاً: إن وجود تيار من المنافقين بين الصحابة، يهدد مستقبل الدعوة، ولا سيما أن هذا التيار يمتلك قدرة من التخفي، لا تستطيع الأُمّة معها التميز بين المؤمن والمنافق، حتى قال الله تعالى في حقهم: ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ ۙ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾[1]، ووجود هذا

(١) سورة التوبة: ١٠١.

التيار الذي يمثل جزءاً من مكونات هذا المجتمع، يعتبر عقبة حقيقية أمام أي مشروع مستقبلي للرسالة، فإمكانية تأثير هذا التيار على مصادر القرار والرأي العام، إمكانية كبيرة، ولاسيّما أن هذا التيار يمثل خطراً في نظر القرآن، ولذلك حذر منه في كثير من الآيات؛ بل أمر الله نبيه أن يقاتل المنافقين كما أمره بقتال الكفار: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلۡكُفَّارَ وَٱلۡمُنَٰفِقِينَ وَٱغۡلُظۡ عَلَيۡهِمۡ﴾(١).

رابعاً: مستوى التفاوت في درجات العلم والفهم بين الصحابة، يفرض عقلاً أن يتصدر بعضهم موقع القيادة والمسؤولية، بوصفهم نخبة تمثل مرجعية فكرية وثقافية لبقية الأمّة، مما يجعل وجود جهة محددة هو الخيار الطبيعي لتحمل أعباء الرسالة، الأمر الذي يرجع بنا من جديد إلى رفض أن يكون مجموع الأمّة هو المسؤول عن مستقبل الرسالة، لأنه أمر لا يتماشى مع الطبيعة البشرية التي توكل الأمور إلى أهل الاختصاص.

خامساً: إن تسارع بعض الصحابة للاجتماع في سقيفة بني ساعدة لتعيين خليفة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، يؤكد أن الأمر لا يستقيم إلا بتعيين من يتولى أمور الإسلام والمسلمين، ومن هنا يصبح وجود خليفة ضرورة تفرضها طبيعة الرسالة نفسها، لأن مستقبل الرسالة ومسيرة الدعوة، لا بدّ من أن تكون منوطة بشخص محدد، يتحمل أعباء هذه المسيرة.

وكما سبق وأكدنا، إن حاجة الأمّة إلى هذا الإمام، ليس على مستوى الضرورة السياسية فحسب، مع ما تمثله هذه الحاجة من أهمية لنظم أمر المسلمين، وتحديد

---

(١) سورة التوبة: ٧٣.

خياراتهم المستقبلية وضبط رؤيتهم الإستراتيجية، إلا أن الإمام مع ذلك يقوم بالدور المحوريّ لبيان مضامين هذه الرسالة، وتفهيم الأُمّة وتوعيتها بحقيقة الإسلام، بوصفه المرجعية التي تحقق فهم النص، والجهة الموثوقة لبيان مدلولات الرسالة وتحديد مرادات الله عز وجل، ولذلك لا يمكن الاكتفاء بالنص دون آلية تضبط فهم ذلك النص، وهذه الخطوة ضرورية للخطوة التي تليها، وهي تحويل الرسالة إلى حقيقة خارجية لها تجسّدها العينيّ، وتفاعلها مع حاجة الإنسان الواقعية، وحينئذٍ لا نكون قد تجاوزنا الواقع إذا قلنا: إن الإمام هو التطبيق الثوري والتجسيد الحقيقي للرسالة.

ومن هذه الزاوية، قد نكتشف أن الإمامة بنحوٍ عام، والإمام علياً عليه السلام بنحوٍ خاص، يمثل الإعجاز الحقيقيّ لرسالة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، فلو سلّمنا لفرضية الشيعة، بأن الإمام هو النموذج الذي تجسدت فيه كل تعاليم الرسالة، فحينئذٍ تؤكد هذه الفرضية واقعية النظام الإسلامي، وتصبح الإمامة هي الطريق الذي يخرج الإسلام من إطار النظرية المثالية، إلى إطار الحقيقة المتجسدة في الخارج.

هذا الفهم لا يتعارض مع كون القرآن معجزة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله؛ لأن القرآن الصامت يتعزز إعجازه بوجود قرآن ناطق، أي قرآن من لحم ودم، والقرآن الذي يمشي بين الناس أكثر إعجازاً وأبين في إقامة الحجة.

كل هذا الكلام يُبتنى على مفارقة جوهرية هي أساس الخلاف بين الطرح الشيعي والسني في موضوع الإمامة، فالإمام عند الشيعة لا بد أن يكون معصوماً من الخطأ، وهذا الشرط هو الذي يميّز الإمام عن بقية المسلمين، حتى يكون له

أولوية القيادة والاتّباع، وبدون هذا الشرط لا يمكن تسميته إماماً؛ لأنه حينئذٍ يكون مأموماً لحاجته لمن هو أفضل منه.

والعصمة قبل أن تكون ضرورة شرعية، فهي ضرورة عقلية، فالعقل يقضي بوجوب اتّباع المعصوم، كما يحكم بقبح تركه واتّباع غيره، وقد تسالم بناء العقلاء على أن المرجعية المعصومة هي الطريق الذي يحقق وحدة الناس، وأن السبب المباشر لتشتت الجهود واختلاف الناس هو تعدد القيادات، وهذا حكم توافق عليه كل العقلاء، فلا يمكن توحيد أي مجموعة من الناس كبيرة أو صغيرة ضمن رؤية واحدة وتوجه واحد، إلا بأن يكون على رأس هذه المجموعة شخص واحد، يمثل المرجعية الفكرية لهذه المجموعة، ولا يمكن ضمان مسار هذه المجموعة بدون أي انحراف، إلا إذا اتّصف هذا القائد بالعصمة.

وهكذا الإسلام لا يمكن أن يكون واحداً، إلا إذا كان هناك إمام معصوم يلتزم الناس باتّباعه، كما لا يمكن أن تحقق الأمّة الاطمئنان في مسيرها، إلا إذا كان على رأسها معصوم.

فإذا خُيِّر الإنسان المسلم، بين أن يختار الله له إماماً معصوماً ليتّبعه، وبين أن يختار هو لنفسه إماماً من بين عامة الناس، فاختيار الله هو الراجح عند كل عاقل؛ لأن العقل لا يجد سبباً للفرقة بين الناس، إلا تعدد القيادات التي تمثل خيارات مختلفة، يمكن للناس اتباعها، ولا يمكن أن يتحقق إجماع المسلمين على إمام واحد، إلا إذا كان هذا الإمام معصوماً ومختاراً من قبل الله عزّ وجلّ.

فتفويض الأمر إلى الأمّة يؤدي قطعاً إلى تعدّد الأئمة، وهو السبب المباشر

لوجود هذه المذاهب، لأن المذهب بإشارة مباشرة هو إمام له أتباع، وكلما تعددت الأئمة تعددت المذاهب، ولو قطع الرسول ﷺ الطريق على الأمة، بأن عيّن لها أئمة أوكل إليهم أمر الدين، وأمر الناس باتباعهم فحينئذٍ لا يمكن أن نتصور أن هناك مذاهب وفرقاً.

وإذا حاولنا الرجوع إلى واقع الأمة في العهد الأول من الرسالة لوجدناها أمة واحدة تحت زعامة الرسول ﷺ، ولا يمكن أن نفسر هذه الحقيقة إلا بالقول إن الرسول ﷺ كان يمثل مرجعية معصومة التف حولها الجميع، وبالنتيجة إن وجوده الشريف كان هو الضامن لوحدة المسلمين، فكان بمثابة صمام أمان لهذه الأمة، وما إن انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى انفرط شمل الأمة، وانفلت عقد وحدتها من بعده.

ولو فرضنا جدلاً، أن الله أطال في عمر نبينا الأكرم ﷺ إلى يومنا هذا، فهل يمكن أن نتصور وجوداً لهذه الفرق والطوائف؟

كذلك الحال لو فرضنا وجود إمام معصوم، معيّن من الله ورسوله، فحينئذٍ لا يمكن تصور أي فِرَقٍ أو طوائف، إذ يمثّل هذا الإمام المحور الذي تدور حوله الأمة، الأمر الذي يجعلنا نحكم يقيناً بأن إيمان الشيعة بضرورة المعصوم إيمان ينطلق من الحرص على مستقبل الرسالة ووحدة المسلمين، فلم يسل سيف بين المسلمين إلا بسبب تضييع الإمامة، واستبعاد الأمة لهذا الخيار، الأمر الذي جعل الأمة مسؤولة عن هذا التشرذم والاختلاف؛ لأن الضمان الوحيد الذي يحقق وحدة الأمة هو القيادة المعصومة.

وفي حال استبعدنا خيار الإمامة المعصومة، فلا يمكن أن تكون الأُمّة قادرة على إقامة البديل عنها، ولا يمكن أن نحمّلها مسؤولية القيام بذلك، بوصفه أمراً خارجاً عن إرادة الأُمّة، وبعيداً عن حدود إمكاناتها، فصاحب الرسالة هو المسؤول عن تحقيق ما يكون ضماناً لحفظها، بتوفير كل الشروط التي تضمن وحدة الرسالة ومستقبلها.

ومن المعلوم أن الله هو الذي تكفّل باختيار الرسل، ولم يوكل هذا الأمر للناس، فليس باستطاعتهم معرفة من يكون مؤهلاً لهذه الأمانة، هذا الأمر هو ذاته ينطبق على من يتكفل بحفظ الرسالة من بعد الرسول ﷺ؛ بل قد يكون حفظ الرسالة وتجسيدها، وفهمها، أكثر تعقيداً، مما يعني ضرورة تدخل الإرادة الإلهية لتنصيب من يقوم بهذا الدور.

إذا تماشينا مع النظرية الشيعية في الإمامة، نكتشف أن حجة الله على العباد قد اكتملت، فقد بين الله لهم الطريق من بعد الرسول، وغدا المسلمون مسؤولين عن الحفاظ على مستقبل الرسالة، وحينئذٍ على وحدتهم؛ لتعزيز هذا المستقبل وتحقيقه، وليس لهم بعد ذلك عذر في تفرّقهم واختلافهم.

أما لو انتفت هذه النظرية ولم تثبت، فالمسلمون يكونون حينئذٍ في حِلٍّ عن أي مسؤولية، إذ يمكن أن يجدوا لأنفسهم عذراً إذا أراد الله حسابهم: ألا يمكنهم القول بأن الله لم يوجدهم في عهد رسول الله ﷺ لكي يلتفوا حوله؟ أو أن الله لم يطل عمر نبيه ﷺ حتى ينعموا تحت ظل قيادته؟ ومن الواضح تماماً، أن الخيارين كليهما يمثلان ضمانة لعصمة الأُمّة من الاختلاف، وكلاهما كذلك خارج عن

إرادة الأمة، فيكونون حينئذٍ معذورين أمام الله، ولا تكون له الحجة البالغة عليهم، وهذا خلاف قوله تعالى: ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (١). فلايستقيم معنى هذه الآية، إلا بالقول: إن الله قد عيّن لهذه الأمة أئمة معصومين لتجبهم الله لهذه المسؤولية.

هذه الضرورة العقلية والحالة الفطرية تمثل الركيزة الأولى للخيار الشيعي، ومن الواضح أن هذا الخيار يصطدم مع واقع التجربة التي حكمت الأمّة، بما يعني أن الشيعة لم يبنوا فهمهم للدين على واقع التجربة، كما أكدنا سابقاً، وحينئذٍ لا تجد مبرراً لرفض هذا الفهم، سوى التماشي مع الواقع وتفادي الاصطدام بالتجربة التي حكمت، فالمسلم والحال هذه بين خيارين: التمرد على حكم العقل والنقل، أو التمرد على واقع التجربة الإسلامية.

فالدين الذي جاء بما يوافق فطرة البشر، وأمرهم أن يتحاكموا إلى العقل لا يمكن أن يتجاوز هذه الحقيقة، التي عليها إجماع كل العقلاء، وهي أن المرجعية المعصومة متى ما وجدت شكلت ضماناً لوحدة الإسلام والمسلمين، وبالنتيجة نجد القرآن وأحاديث الرسول الأعظم ﷺ قد أكدت هذه الحقيقة.

وبنحوٍ مبسط، وتماشياً مع سياسة الكتاب، أشير إلى بعض النصوص التي تؤكد أن المرجعية المعصومة هي الامتداد الطبيعيّ للنبي الأكرم ﷺ.

وحتى يتيسّر ذلك لا بد من الإشارة إلى أن حقيقة الدين تتمثل في الطاعة

(١) سورة الأنعام:١٤٩.

بوصفها الأساس لكل منظومة الدين، فطاعة الله والتسليم له تمثل الرابط الحقيقي بين العبد وربه، ومن المعلوم عند كل المسلمين أن هذه الطاعة لا تتحقق بنحوٍ مباشر، وإنما بطاعة الرسول ﷺ، فمن أطاع الرسول فقد أطاع الله، وهذا اعتقاد المسلمين كافة.

ولكن معظم المسلمين يتوقفون عند هذا الحد، ولا يعترفون بطاعة خاصة لمن يأتي بعد الرسول ﷺ، وبذلك تتشكل مفارقة كبرى بين الإسلام في الوعي الشيعي وبين الإسلام السني، فالشيعة يعتقدون بضرورة وجود إمام معصوم، تكون له من الطاعة كما كان للرسول ﷺ، وهذا بخلاف الفكر السني، الذي رفض تحديد شخص بعينه تكون له الإمامة.

وقد وقع الفكر السني بنحوٍ مباشر في طاعة كل من يتحكم ويستلم زمام الأمور، فالطاعة حقيقة تلازم الإنسان، وضرورة لقيام المجتمع، فإما الطاعة لأولياء الله، وإما الطاعة لأولياء الشيطان.

فمثل هذا الفكر يمنح الشرعية لكل من يحكم، الأمر الذي يجعل أتباعه عرضة - أكثر من الشيعة - للوقوع في طاعة الطاغوت، وهو ما حذّر القرآن منه، بل ذكر الله عن هذه الأمة بنحوٍ مباشر، في قوله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾(١)، فهؤلاء مؤمنون بالقرآن وبجميع الأنبياء والرسل، ولكنهم ذهبوا من بعدهم ليتحاكموا لدى الطاغوت، والتحاكم لدى الطاغوت،

---

(١) سورة النساء: ٦٠.

أمر طبيعي إذا لم يكن في قباله حاكم بأمر الله، وبالنتيجة إن لم يُعيِّن الله من نتحاكم إليهم فلا ضمان أبداً من الوقوع في أحضان الطاغوت.

كما أن الكفر بالطاغوت مقدّمة ضرورية للإيمان بالله سبحانه: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾(١).

وطبقاً لهذه الآية، إن الإيمان بالله لا يتحقق إلا بالإيمان بأولياء الله، فليس من المعقول أن يأمرنا الله بأن نكفر بحاكم موجود معنا، ويعيش بيننا ونتحاكم عنده، لكي نؤمن بالله بمعنى كونه قضية غيبية لا يمكن التحاكم عنده بنحوٍ مباشر؛ بل يأمرنا بالكفر بالطاغوت بعد أن يبين لنا البديل، وهذا الحكم ماضي في كل زمان ومكان؛ لأن الإنسان لا يمكنه العيش خارج هذه الأنظمة، فلا مفرّ حينئذٍ من التحاكم لدى الطاغوت، فكيف يصحّ أن الله يأمرنا بالكفر بهذه القضية الواقعية بدون أن يكون هناك واقع بديل؟ ومن هنا يتحقق الكفر بالطاغوت إذا كان المعنى هو أن نكفر بهذا حتى نؤمن بهذا، (فمن يكفر بفرعون ويؤمن بموسى، أو من يكفر بيزيد ويؤمن بالحسين، فقد استمسك بالعروة الوثقى).

فالقول: إن الدين يتحقّق بطاعة الله ورسوله فقط، قول مخالف لبداهة العقل ونص القرآن؛ لأن الدين لا يكتمل إلا بثلاثة محاور تمثل حقيقة الطاعة، وهي الله ورسوله والأئمة من بعده، وذلك في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾(٢).

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٦.
(٢) سورة النساء: ٥٩.

ولو حاولنا التدبّر في هذه الآية لاكتشفنا أن الإمام المعصوم هو المكمّل للدين، وهو المحور الذي غفلت عنه الأُمّة، فإن الله قد أوجب في هذه الآية طاعته وطاعة رسوله، واستعمال في ذلك لفظة (أطيعوا)، وقد تكررت هذه اللفظة مرتين في الآية، في مورد طاعة الله وطاعة رسوله، ولم تتكرر في مورد طاعة أولي الأمر؛ بل عطفت طاعتهم على طاعة الرسول، مما يعني أن طاعة أولي الأمر هي طاعة الرسول نفسه ، بدون أي شرط أو تفريق في الطاعة، ولو أراد الله التفريق بين الطاعتين لأمكنه استعمال لفظة (وأطيعوا) مرة ثالثة، فتكون الآية: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأطيعوا أولي الأمر)، فحينئذٍ يمكننا القول إن طاعة أولي الأمر تختلف عن طاعة الرسول.

وبما أن الله تعالى قد عطف طاعة أولي الأمر على طاعة الرسول، والمعطوف يشمله حكم المعطوف عليه جملةً وتفصيلاً، فتكون طاعة ولي الأمر حينئذٍ بنفس درجة طاعة الرسول، فإن كانت طاعة الرسول مطلقة بدون أي شرط أو قيد، فطاعة ولي الأمر كذلك، ومن هنا، إن هذه الآية لا تترك مجالاً لكل من يحاول أن يضع شروطاً لطاعة ولي الأمر، لأنها طاعة مطلقة على سبيل الجزم والحتم.

ومن الواضح أن من يأمر الله بطاعته على سبيل الجزم والحتم لا بد من أن يكون معصوماً، إذ كيف يأمرنا بطاعته مطلقاً وقد يحتمل منه الخطأ، وقد أمرنا الله بترك الخطأ؛ بل قد وعد بحساب من يرتكب مثقال ذرة من الخطأ: ﴿وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (١)، الأمر الذي يؤدي إلى اجتماع النقيضين: الأمر

(١) سورة الزلزلة:٨.

والنهي في مورد واحد، ومن هنا إن العقل والشرع يتفقان في اشتراط العصمة للإمام.

ورغم أن العصمة في القرآن حقيقة ممكنة للبشر إلا أنها في تصور الناس أمر فيه استحالة؛ وذلك للفرق بين الإنسان الذي يريده القرآن أن يكون، وبين ما هو كائن في حدود ما تطبّع به وما تعوّد عليه، وبالنتيجة إن العصمة تصبح في نظر الإنسان الأسير للنفس وإكراهات الواقع مرتبة تتعالى على واقع الإنسان، وتتجاوز تلك الإكراهات.

فالإنسان في حدود الواقع هو ابن الظروف التي تكيّفت معها شخصيته، والعصمة حقيقة لا تستسلم للظروف، وهذه المسافة الفاصلة بين المرتبتين، هي ذاتها المسافة التي تحجب إنسان الواقع من رؤية أن يكون هناك معصوم، فشخصية الإنسان في حدود الواقع تمنعه من الاعتراف بوجود إنسان مثله معصوم.

وهكذا يقارب الإنسان الحقائق بناءً على شخصيته، وهو الخطأ المنهجي الذي يقع فيه كثيرون؛ فقد تسالم الناس على عدم قبول أية فكرة بعيدة عن واقعهم ومحيط إدراكهم، وهذا شبيه بعدم قبول إنسان القرون الأولى إذا كلمناه عن إمكانية وصول الإنسان إلى القمر، أو السفر بطائرة تحلّق فوق السحاب، فعدم قبوله لهذه الفكرة ناتج عن كونها خارجة عن طبيعة محيطه وإدراكه، في حين أن العقل - بعيداً عن إسقاطات الواقع - لا يرى في تحققها محالاً.

وكذلك الحقائق المعنوية، فإن الإنسان لا يتفاعل معها إلا في حدود معرفته

وإدراكه، ومن هنا يمكننا أن نجد تفسيراً لظاهرة الكفر ببعض الحقائق التي ركّز عليها القرآن، فالذين كفروا بالبعث بعد الموت مثلاً، لم يكفروا به لكونه أمراً مستحيلاً في العقل، وإنما لكونه حدثاً بعيداً عن واقع وعيهم وإدراكهم وما اعتادوا عليه.

وكذلك العصمة، فالإنسان الذي أثقلته الدنيا بهمومها لا يمكنه التصديق بأن هناك إنساناً مثله في هذه الحياة لا يقع في الخطأ، فالتمرد على حقيقة العصمة لا ينطلق من محاكمة عقلية تنظر إلى واقع القضية بعيداً عما تُسقطه الذات، فالعقل - بما هو- لا يرى أي محال في أن يكون هناك معصوم، والدليل تصديقه بعصمة الرسل، ولذا نجد أن القرآن الذي أمر الإنسان بأن لا يرتكب مثقال ذرة من الخطأ، هو ذاته القائل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾(١)، وبالنتيجة إن الإنسان بوسعه أن لا يرتكب مثقال ذرة من الشر، وإلا كيف يحاسبه الله على أمر خارج عن نطاق قدرته؟ وإذا ثبت ذلك ثبتت العصمة؛ فوجود إنسان بهذا الوصف، أي لا يرتكب مثقال ذرة من الشر، لا بد أن يكون معصوماً لا محالة.

وإذا رجعنا للآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾(٢)، وثبت لنا أن ولاة الأمر الذين أمر الله تعالى بطاعتهم على سبيل الجزم والحتم لا بد من أن يكونوا معصومين، للحيثية التي شرحناها سابقاً، حينئذٍ نتمكن من معرفتهم طبقاً لهذا المعيار، فنستبعد عن الإمامة كل من لا يتصف بالعصمة.

---

(١) سورة البقرة:٢٨٦.
(٢) سورة النساء:٥٩.

وإذا رجعنا لآية أخرى في القرآن، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[1]، سنجد أن الآية قد أكدت طهارة أهل البيت خاصة دون غيرهم، وبعيداً عن مناقشة من المقصود من أهل البيت في هذه الآية، نجد أن الذين أطلق القرآن عليهم (أهل البيت) قد خصهم الله بالطهارة، مما يعني أن هؤلاء لا يصيبهم مثقال ذرة من الرجس، وكل ذنب صغير أو كبير هو رجس من عمل الشيطان، فإذا تكفّل الله لهم بالطهارة، يكون قد تكفّل لهم بالعصمة قولاً واحداً، ولا يمكن أن نجد لها معنًى آخر إلا غروراً وبهتاناً.

فإذا قبلنا بهذا المعنى ورجعنا لآية الطاعة، نستفيد الآتي: (أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأهل البيت)، ونكتشف بذلك، أن ملامح مستقبل الرسالة قد بدأت بالوضوح، وهي أن أهل البيت هم من يستلمون الراية من بعد الرسول ﷺ، ويؤكد هذا المعنى الحديث الذي أجمعت على روايته كل المذاهب والفرق، وهو قول الرسول ﷺ: «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي أهل بيتي...»[2]، وهذه دلالة واضحة، لا تحتاج إلى عناء كبير لشرحها وفهمها، فقد أكد رسول الله ﷺ في هذا الحديث أن انتفاء ضلالة هذه الأمّة هو بالتمسك بالكتاب وأهل البيت عليهم السلام، الأمر الذي يرجعنا لما ذكرناه سابقاً، وهو أن اختلاف هذه الأمّة وتفرقها كان بسبب عدم اتّباع القيادة المعصومة.

---

(١) سورة الأحزاب: ٣٣.
(٢) صحيح الترمذي: ج ٥، ص ٦٦٢، رقم ٣٧٨٦.

وإن تجاهل الأمّة لقيادة أهل البيت لم يكن لانتفاء دليل يدل على إمامتهم، وإنما كان تماشياً مع واقع التجربة، واستسلاماً لضغوط الواقع، وإلا كيف نفهم أن الإمام الحسين ابن بنت رسول الله ﷺ، لم يجد ناصراً من هذه الأمة إلا سبعين رجلاً.

وفي ضمن هذا السياق، نفهم كل الروايات التي جاءت في حق أهل البيت ﷺ، فقد ميّزهم الرسول عن بقية الصحابة، وخير دليل على هذا التمييز، أن الله قد أوجب على كل مؤمن، بما فيهم كبار الصحابة، أن يصلي ويسلم على محمد وآل محمد، بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ وَمَلَٰٓئِكَتَهُۥ يُصَلُّونَ عَلَى ٱلنَّبِيِّ ۚ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ صَلُّوا۟ عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾[1].

فبقدر مايكشف هذا النص عن عظمة الرسول ﷺ، بحيث إن الله وملائكته يصلون عليه، يكشف كذلك عن عظمة أهل البيت ﷺ، وقد أكد لنا رسول الله ﷺ ذلك، بقوله عندما سئل كيف نصلي عليك؟ قال: تقولون: (اللهم صلِّ على محمد وآل محمد كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم)، فقرن بين أهل البيت وبين آل إبراهيم مع كونهم أنبياء، ومن هنا نفهم أن أهل البيت لا يقارنون ببقية الناس وإنما بالأنبياء ﷺ، وهذه المرتبة لا ينالها إنسان إلا بأمر من الله سبحانه وتعالى، فكل من حاول أن يُدخل غيرهم في هذه المرتبة، إنما هو مبتدع ومفترٍ على الله؛ لأن الصلاة لا تجوز إلا عليهم فقط.

---

(١) سورة الأحزاب:٥٦.

إن سبب الخلاف بين الشيعة والسنة هو مصدر التلقي من بعد الرسول ﷺ، فتمسك أهل السنة بكل الصحابة، وتمسك الشيعة بأهل البيت خاصة.

ولو كان جميع الصحابة متساوين في الفضل، أو أن الجميع كان بمقدورهم أن يقوموا بهذا الدور، فلا يمكن أن نجد عذراً للشيعة في عدم قبولهم بكل الأصحاب، وقد تمسك أهل السنة بموقفهم من الصحابة، واستدلوا في ذلك بكل الآيات التي مدح الله فيها صحابة رسول الله ﷺ، فلو صدق قولهم، لما حكمنا فقط بخطأ الشيعة، وإنما بعبثية بعض الآيات القرآنية التي ميزت أهل البيت عليهم السلام عن الصحابة، أي بمعنى أن كل ما مدح الله به صحابة رسول الله فهو شامل لأهل البيت، وليس كل ما خص الله به أهل البيت شاملاً للصحابة، مما يدعونا للبحث عن الحكمة التي ميزت أهل البيت عن بقية الصحابة، إلى درجة أن الصحابي لا يعد مؤمناً إلا بالصلاة على آل محمد، بل إن الرسول لم يسأل أجراً على هذه الرسالة إلا مودة أهل البيت عليهم السلام: ﴿قُل لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَن يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾(١)، والصحابة كذلك مسؤولون يوم القيامة عن هذه المودة.

ومن هنا نفهم تمسك الشيعة بأهل البيت عليهم السلام، كما نفهم تأكيدات الرسول ﷺ على ضرورة الرجوع إليهم، ونحن لم نكن لنفهم عزوف هذه الأمة عنهم والرجوع إلى غيرهم، لولا أن القرآن قد بيّن سبب ذلك العزوف بقوله: ﴿أَمْ يَحْسُدُونَ النَّاسَ عَلَىٰ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ

(١) سورة الشورى: ٢٣.

﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾(١)، فهذه الآية كما تكشف عن مقام أهل البيت ﷺ، تكشف عن حسد الأمة لهذا المقام الذي تفضّل الله به عليهم.

ولكي يتضح مقام أهل البيت ﷺ من هذه الآية، لا بد أن نتساءل عن بعض المعاني الغامضة في هذه الآية، فمن هم الناس المحسودون؟ وما هو الفضل الذي كان سبباً في الحسد؟ لا يمكن أن يكون المقصود بالناس في هذه الآية كل الناس، وإنما جماعة خاصة من الناس يقع عليهم حسد البقية، كما لا يمكن أن يكون الفضل فضلاً يشترك فيه كل الناس، وإنما فضل خاص لا يصيب إلا بعضهم، وإلا لم يكن هناك خصوصيّة حتى يقع عليهم الحسد.

ولكي نفهم هذه المعاني لا بد من الرجوع إلى بقية الآية، فقد بين الله فيها نموذجاً للناس ونموذجاً للفضل، أما نموذج الناس: فهم آل إبراهيم، وأما نموذج الفضل: فهو الكتاب، والحكمة، والملك العظيم، فمن من الناس في أمة محمد ﷺ يمكن أن يكونوا في قبال آل إبراهيم؟ ومن من الناس في أمة محمد ﷺ، يمكن أن يستحقّ أن يمنّ الله عليه بالكتاب والحكمة والملك العظيم؟

نحن لا نرى كفواً في هذه الأمة لآل إبراهيم إلا آل محمد ﷺ، ولذلك أمر الرسول هذه الأمة أن تصلي على آل محمد، كما تصلي على آل إبراهيم.

وبحكم المقابلة، يمكننا تفسير الآية على هذا النحو: (أم يحسدون آل محمد على ما آتاهم الله من فضله- الكتاب والحكمة والملك العظيم-، ولقد آتينا آل

---

(١) سورة النساء:٥٤.

إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكاً عظيماً)، وهذه الآية لا تثبت فقط أن أهل البيت هم نظراء آل إبراهيم، وإنما تثبت فضلهم على آل إبراهيم، وذلك لأن القرآن أثبت حق هؤلاء المحسودين بناءً على الأولوية، أي بمعنى إذا كان آل إبراهيم قد أعطاهم الله هذه المرتبة، فمن باب أولى أن تكون لآل محمد ﷺ، والأولوية لا تكون إلا من المفضول للفاضل، أما لو كان لآل إبراهيم الفضل على آل محمد فلا تستقيم الحجة، فلو أن الله تعالى قال: لِمَ تحسدون آل محمد على هذا الفضل، ونحن أعطينا مثله لآل إبراهيم؟ فيكون الجواب: لأن آل إبراهيم يستحقون ذلك لأنهم أفضل من آل محمد، وحينئذٍ لا تستقيم الحجة في الآية، إلا بأفضلية آل محمد على آل إبراهيم.

وهناك رواية تكشف عن حسد هذه الأمة لآل محمد، وقبولها بآل إبراهيم، قال رسول الله ﷺ: «مالي كلما ذكرت آل إبراهيم تهلّلت وجوهكم، وكلما ذكرت آل محمد كأنما يفقأ في وجوهكم حبّ الرمان»(١).

والأمر الذي لا يمكن تصوره، أن يبلغ الحسد حدّ أن يُقتل أهل البيت ﷺ ويُشرّدوا في البلدان، بل تُحمل رؤوسهم الطاهرة من بلد إلى بلد، ويُلاحق شيعتهم من مكان إلى مكان، فلو كان رسول الله قد أوصى هذه الأمّة بأن تقتل أهل بيته وتشردهم وتعذبهم، لما فعلت أكثر مما فعلت، في حين أن رسول الله أوصى في أهل بيته خيراً، ومن أراد التفصيل على بعض مصائب أهل البيت، أن يراجع كتاب أبي الفرج الأصفهاني: مقاتل الطالبيين.

---

(١) بحار الأنوار: ٢٧/ ١٧١.

والأمر الذي أريد تأكيده هنا هو أن مسار الرسالة في الفهم الشيعي لا يتحقق بشكله الطبيعي إلا بقيادة أهل البيت ﷺ، فهم الضمانة لتحقيق فهم موحّد للإسلام ومسيرة موحدة للمسلمين، وهذا النوع من الفهم هو الذي يحقق تمام المشروع وكماله.

الإمام المهدي ﷺ ودولة الإسلام الكبرى

تبيّن مما تقدم أن رؤية الإسلام حول المسار المستقبلي للرسالة لابد من أن تكون واضحة، ولا يمكن أن يحقق الإسلام وعياً استراتيجياً لهذه الأمّة، ما لم يكن هو الفاعل في صنع الواقع، بوصفه مشروعاً متكاملاً لا يستهدف حقبة زمنية محددة، وعندئذٍ لا بد من أن يكون له وعيٌ مستقبلي كما له في الحاضر، فالوقوف عند حدود الواقع الراهن دون الاستشراف إلى المستقبل يعني جمود التجربة، ثم عدم صلاحية المشروع الرسالي ليكون هو الرسالة الخاتمة؛ لأن التغافل عن المستقبل هو نتاج محدودية الأفق الذي يتحرك فيه الوعي، فحتى يكون الوعي شاملاً ومتكاملاً لا بد من أن لا يقف عند حدود الواقع الذي بدأت فيه التجربة، فالمشروع الحضاري الذي يستهدفه الإسلام هو الإنسان، الذي لا يمكن حصره في مدة محددة، طالما أن الإنسان له قدرة على التفاعل مع الواقع الموضوعي، ومن هنا ليس هناك وعي نمطي يمكن إعادة إنتاجه، أو تجربة يمكن تكرارها، فلا يمكن أن يسير الإنسان إلى الأمام وهو ملتفت دائماً إلى الوراء، كالذي يحقق وعيه الراهن من خلال ما كان عليه السلف.

والإمامة بهذا المنظور لا تمثل أكثر من مشروع مستقبلي للرسالة بعد الرسول،

فإن كانت النبوة خُتمت بمحمد ﷺ، فإن الإمامة بدأت بعليّ ؏، ولا يمكن أن تنتهي إلا بالمشروع الختامي الذي تتحقق فيه الرسالة بكل معانيها وأهدافها، وهذا النوع من الفهم لا بد من أن تحققه أبجديات الرسالة الخاتمة، أما أن يصبح الإنسان المسلم أسير الاجترار الدائم لواقع التجربة الأولى التي هي نفسها قامت على أساس تغييب فكرة الإمامة، وإخضاع التجربة برمتها لخطى مرتجلة تتحكم فيها المصلحة الظرفية، فإن هذا الفهم يكشف عن مدى الضبابية التي تعيشها الرؤية المستبعدة للإمامة.

وما جرى في واقع الأمّة، من حروب بين الصحابة والتابعين ساهم في إفراغ التجربة من محتواها، فبدل أن يكون فهمنا للإسلام عاملاً للوحدة والتكامل، تجد أن ذات الفهم كان هو السبب وراء تلك الحروب، مما يجعل الباحث بين خيارين، إما إدانة تلك التجربة ومن ثمّ التعرض للصحابة، وإما إدانة الإسلام بوصفه فكرة غير مكتملة؛ لأنه لم يكن هناك عامل ساهم في إشعال تلك الحروب، وأدى إلى تفريق الأُمّة وتشتيت جهودها إلا موضوع الإمامة، كما قيل: «ما سلّ سيف في الإسلام كما سلّ في الإمامة»(١).

ومن البديهي أن يكون موضوع الإمامة السبب المباشر لهذا الاختلاف، فأول ما يفكر فيه الإنسان المسلم بعد وفاة الرسول ﷺ، هو الإمام الذي يتصدر المسيرة، فبالنتيجة لا بد من أن تكون فكرة الإمامة من صميم جوهر الرسالة، والتمسك بالإمامة بوصفها خياراً إسلامياً هو في الواقع انحياز لجانب النص

---

(١) الملل والنحل: الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار السرور، بيروت، ط١، ١٩٤٨: ١/١٦.

الديني والارتكاز على مدلولاته، بوصفه رسالة كاملة تصلح أن تكون خاتمة، وهذا الخيار يؤدي وبنحو مباشر إلى التمرد على التجربة الأولى التي أدت إلى تلك الحروب، ومن ثم إلى تلك المذاهب.

أما الخيار الذي استبعد أن تكون الإمامة أولوية في الرسالة، وجزءاً من مكوناتها، فقد انحاز إلى واقع تلك التجربة، وحكم بعدالة كل الصحابة، رغم ما في تلك التجربة من تناقضات.

صحيح أن هذا الخيار، قد يكون منطلقاً من واقع الحرص على صحابة رسول الله ﷺ، إلا أن فيه اعتراضاً غير مباشر على الإسلام نفسه الذي لو لم يحسم النزاع في الإمامة لكان السبب في عدم المحافظة على وحدة الصحابة ودماء المسلمين.

وللتبين على أن الإمامة ضرورة إسلامية وحاجة إنسانية في كل آن وزمان، فقد قال رسول الله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[1]، الأمر الذي يعني أن كل مسلم وفي كل زمان له إمام، وبالنتيجة ليس الإمام قضية تجربة تاريخية، وإنما هو قضية لها حضورها الدائم مع كل مسلم وفي كل زمان، فلا يستقيم للإسلام معنًى ولا يكون الإنسان مسلماً إلا بإمام، ومن هنا حكم رسول الله ﷺ على من مات ولم يكن له إمام، بأنه قد (مات ميتة جاهلية)، هذا الحكم المبرم القاسي يكشف عن عظمة الإمامة في الإسلام، وعن أهميتها في واقع الإنسان المسلم، وهذا الحديث الصحيح لا يكون له واقع مفهوم، ضمن الخيار الذي قام على أن الإمامة ليست جزءاً من الإسلام، إذ لم يبق أمام هذا التوجه أي

---

(١) مسند أبي يعلى: ١٣/٣٦٦.

فهم هذا الحديث، إلا بالوقوع في أحضان الطواغيت.

وضمن هذا الوعي، نتفهم التأكيد الشيعي على قضية الإمام المهدي (عج)، بوصفه المستقبل النهائي لتكاملية المسيرة الإسلامية، الأمر الذي يجعل التشيع هو الخيار الوحيد الذي حقّق تفاعلاً مع الرسالة بكل حيثياتها، إذ كيف يمكن الحديث عن رسالة خاتمة دون الحديث عن مآلاتها النهائية، وما يمكن أن تحققه للإنسان بوصفه هدفاً محورياً للرسالة، ليس على مستوى الحياة الآخرة فحسب، وإنما على مستوى هذه الحياة الدنيا؛ لأن الإمام هو مشروع الإسلام لقيادة الإنسان المسلم في هذه الحياة، فما لم تكن للمسلم قيادة راشدة تفرضها الرسالة، يكون في حِلٍّ عن هذه الرسالة، إلا في ما يتعلق بالحياة الآخرة، أما في الحياة الدنيا فله الخيار في ما تفرضه المرحلة من خيارات، فيشرّق ويغرّب مع كل فكرة يمكن أن تتفاعل مع واقعه، فبدل أن يكون الإنسان المسلم مبدعاً ومتطلعاً بإسلامه لتغيير واقعه، يصبح كل همه الحصول على مقعد له في الجنة، كأنما هذه الدنيا سخرت لغيره، وما أبعده عن هذا المقعد دون إمام يأخذ بيده إليه.

إن الإمامة التي تحقق للإنسان المسلم مشروع الرسالة في الدنيا هي ذاتها التي تكمل له المسير في الآخرة، قال تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ﴾[1]، مما يعني أن الإمام هو مشروع الإسلام، الذي يبدأ بالإنسان في الدنيا، لكي ينتهي به في الجنة.

ولكي نحقق فهماً أولياً لقضية الإمام المهدي (عج)، ونقترب من منظومة الوعي

---

(١) سورة الإسراء: ٧١.

الشيعي، لا بد لنا من أن نرجع إلى الحكمة التي من أجلها خلق الله الدنيا، ومن اجلها أرسل الأنبياء والرسل، وقد بيّنا في الفصل الأول أن تكامل الإنسان هو الحكمة من وراء كل ذلك، واتفقنا بأن هذه الحكمة تمثل لنا معياراً، لمحاكمة أية فكرة يراد إدخالها في الإسلام، ومن هنا لا بد من أن نتساءل عما إذا كانت قضية المهدي ﷺ تعزز هذه المسيرة التكاملية؟

لا يمكن حصر التكامل الذي يحققه الإسلام في رسالته، على مستوى الإنسان بصفة فرد، رغم أن تكامله ضروري ومحوري، إلا أن التكامل الذي يحققه الإسلام على مستوى النظام البشري على العموم هو الأساس، وبالنتيجة لا يمكن أن نتحدّث عن إسلام ما لم نتحدث عن النظام العالمي الذي يمكن أن يقيمه الإسلام بوصفه قمّة التكامل الذي يمكن تحقيقه.

فإن لم يكن هناك نظام عالمي يقوم على أسس رسالة الإسلام، بوصفه هدفاً نهائياً تسعى إليه الرسالة، فسيتساوى حينئذٍ وجود الإسلام وعدمه، أو في أقل تقدير لا يعدو أن يكون واحداً من الخيارات المطروحة بين الناس، ليس له أي مقومات خاصة تمنحه حق الجدارة أو أولوية الاتباع؛ بل لا يعود له حق المنافسة مع أي نظام يسعى لتحقيق نظام عام لكل البشر، فالإسلام بهذا الوصف لا يمكنه أن يكون منفرداً في الساحة، إذ كيف يكون منفرداً وليس له إمكانية ذاتية في إقامة دولته الكبرى.

فالأمر دائر بين خيارين: إما أن يكون الإسلام رسالة جاءت من أجل حكومة عالمية تتحقق فيها كل قيم السماء، أو أن يكون رسالة ذات أهداف خاصة

ومحدودة، فعلى الخيار الأول: لا نفهم الإسلام إلا ديناً كاملاً وشاملاً لكل شؤون البشر، وبالنتيجة إنه لابد من أن يكون مبشراً بهذه الدولة الموعودة، بوصفها مكوناً أساسياً من مكونات هذه الرسالة.

وعلى الخيار الآخر: كيف نفهم أن الإسلام دين سماويٌ جاء من أجل الإنسان، فإن كان الإسلام رسالة من الله، فالمقصود بها حتماً هو الإنسان، وحينئذٍ لا بد من أن تلبي تلك الرسالة حاجات الإنسان وتطلعاته، وأهم ما يسعى إليه الإنسان هو التطلع الدائم إلى الكمال، ولا يتحقق الكمال على مستوى البشر على العموم إلا بنظام عالمي، تتجسد فيه كل القيم وإلا يصبح خالق الإنسان غافلاً عمّا يسعى إليه الإنسان، فلو كان بمقدور الإنسان أن يستغني عن الإسلام في بناء ما يشاء من حضارة، فبمقدوره أيضاً أن يستغني عن أحكام الطهارة والنجاسة وبقية الأحكام، لأنه لا يبقى حينئذٍ لهذه الأحكام معنًى، ولا يبقى لوجودها داعٍ؛ فالمعنى الذي تستقيم به هذه الأحكام، هو المعنى الذي يعزز الهدف العام.

وبذلك نكون قد أشرنا إلى بعض المفاهيم المقلوبة التي حاولت أن تحقق فهماً للإسلام من خلال هذه الأحكام بعيداً عن الرؤية الإسلامية الشاملة قال تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾(١)، فلا يمكن أن يكون قد فرّط الإسلام في هذه القضية المحورية.

وبالنتيجة، إنه يحق لنا أن نحاكم كل المذاهب والمدارس التي لم تشغل نفسها بذلك اليوم الذي تتحقق فيه رسالة الله، ليس على مستوى الإيمان فحسب وإنما

(١) سورة الأنعام: ٣٨.

على مستوى التفاعل الحقيقي مع هذه القضية، بحيث تصبح شغلها الشاغل؛ لأنه الأمل الذي يراودُ كل إنسان مؤمن بهذه الرسالة، ومن هنا أكد أئمة أهل البيت ﷺ أن: «أفضل العبادة انتظار الفرج»[1]، بل يمكننا الجزم، بأن الإسلام وكل الرسالات لا يستقيم لها معنًى إلا بذلك اليوم الموعود، بوصفه اليوم الذي عمّل كل الأنبياء للتهيئة من أجل الوصول إليه، فمنذ أن خلق الله آدم إلى يومنا هذا لم يمر على البشرية برهة من الزمن استراحوا فيها من الظلم والجور وسفك الدماء، فلا بد من أن يأتي يوم تتحقق فيه عدالة السماء، وتتجلى فيه إرادة الربّ عزّ وجلّ.

فعندما خلق الله تعالى آدم ﷺ، وجعله خليفة في الأرض، وأمر الملائكة بالسجود له، رسم بذلك معالم تلك الدولة التي تتحقّق فيها عدالة الله عز وجل.

فلو رجعنا لتلك الآيات، وحاولنا التدبّر فيها؛ لاكتشفنا الأمر واضحاً فقول الملائكة: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾[2]، تساؤل لا يمكن تصنيفه إلا باعتراض الملائكة على خلافة آدم في الأرض، والسبب وراء ذلك أنها كانت ترى أن خلافة الإنسان ستكون السبب في الفساد وسفك الدماء، وبالنتيجة، الاقتراح البديل هو أن تقوم الملائكة بدور هذه الخلافة؛ لأن الملائكة لا يصدر منها الفساد وسفك الدماء وإنما التسبيح والتقديس، كما تشير إلى ذلك الفقرة الآتية من الآية: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾[3]، وهذا الاعتراض منهم، مبني على أن طبيعة الإنسان مؤهلة لصدور المظالم والمفاسد منها، وقد ردّ

---

(١) الإمامة والتبصرة، علي بن بابويه القمي: ص ٢١؛ والأمالي للصدوق: ص ٤٧٩.

(٢) سورة البقرة: ٣٠.

(٣) سورة البقرة: ٣٠.

الله تعالى هذا الاعتراض بقوله: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾(١).

لم يصف الله ملائكته بالجهل، ولم يقل لهم أنتم تجهلون، وإنما قال: أعلم ما لا تعلمون، بمعنى أن الله يعلم ما تعلمه الملائكة، ويعلم ما لا تعلمه، وبالنتيجة اعتراض الملائكة لم يكن عن جهل، وإنما عن علم بواقع الإنسان، ولكن الله يعلم ما لا تعلم به الملائكة، أي إن الله يعلم ما تعلمه الملائكة وزيادة، وحينئذٍ ما يعلمه الله والملائكة أن الإنسان يفسد في الأرض ويسفك الدماء.

فإن كانت الملائكة محقّة في هذا الوصف، وكان اعتراضها قائماً على هذا الأساس وهو الفساد وسفك الدم، فلا بد من أن يكون رد الله متناسباً مع هذا الاعتراض، فلا يصحّ أن تكون الملائكة قد أبدت تخوفها من شيء، ثم يرد الله على هذا التخوف بشي ليس له علاقة بموضع الاعتراض، ومن هنا قوله تعالى: ﴿إِنِّيٓ أَعۡلَمُ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾، هذا العلم الذي يعلمه الله ولا تعلمه الملائكة، هو السبب وراء اعتراض الملائكة، فلو كانت تعلم ما يعلمه الله لما اعترضت، وعندئذٍ لا بد من أن يحتوي هذا العلم على الحكمة في جعل آدم خليفة في الأرض، وإن كان يقع من بني آدم الظلم والفساد وسفك الدم، ومن هنا لا بد من أن يكون هذا الكلام فيه بشارة لدولة عادلة ليس فيها فساد وسفك للدماء.

أي إن الملائكة رأت جزءاً من الحقيقة وهو الفساد وسفك الدماء، ولم ترَ الجزء الآخر الذي فيه تُملأ الأرض قسطاً وعدلاً، بعد أن تُملأ ظلماً وجوراً، ولو

---

(١) سورة البقرة: ٣٠.

رأت الملائكة هذه الحقيقة لما اعترضت، لأن اعتراضها حينئذٍ سيكون على تلك الدولة التي تحكم الأرض بقيم الله وأمره وإرادته، وهذا ما لا يجوز الاعتراض عليه، فقول الله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾، يكشف عن وجود حكمة من خلافة آدم في الأرض، ولا يمكن أن تكون الحكمة من ذلك أن يعيش الإنسان ظلماً وفساداً وسفكاً للدماء، وإنما أن تكون خلافة آدم تمهيداً لدولة العدل، التي لا يكون فيها ظلم ولا فساد، وإن كان حدوث مثل هذا اليوم حلماً لكل إنسان، فهو أيضاً غاية لكل دين، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾(١)، وقال: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(٢).

وإذا رجعنا إلى تاريخ البشرية منذ أن خلق الله آدم إلى اليوم، نجده مملوءاً بالفساد والدماء، ولم تمرّ على البشر حقبة استراحوا فيها من هذا الظلم والفساد؛ بل حتى أنبياء الله قد تعرضوا لهذه المظالم، والقتل، والتشريد، ومازالت الدماء هي الحقيقة التي تغطي سماء البشرية، ألا يحق لنا بعد ذلك أن نقول: إن اعتراض الملائكة كان محقاً؟!

إنها حتماً ستعتبر محقّة لو لم يكن هناك يوم موعود، يكون بداية مرحلة جديدة

---

(١) سورة النور: ٥٥.

(٢) سورة القصص: ٥-٦.

من عمر هذه الدنيا، فلا يكون فيه ظلم، ولا دماء، ولا فساد، وتكون خلافة آدم بذلك هي بداية الطريق للوصول إلى ذلك اليوم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴾[١].

وقد ختم الله الأنبياء بنبيه محمد ﷺ، ولم يبق هناك أمل بأن يأتي رسول بعده، يمكن أن يكون بين يديه الخلاص، وبالنتيجة لا تستقيم خاتمية هذه الرسالة إلا بكونها الرسالة التي يتحقق اليوم الموعود بها، ومن هنا لا يمكن أن نفهم الإسلام إلا ضمن البشارة بهذا اليوم، وبذلك يمكننا أن نفهم كل الأحاديث التي جاءت مشدّدة على هذه القضية.

قال رسول الله ﷺ: «لو لم يبق من الدنيا إلا يوم واحد لطوّل الله ذلك اليوم حتى يخرج رجل من أهل بيتي يملأ الأرض عدلاً كما مُلئت ظلماً وجوراً»[٢].

وعن علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴾ قال: «هم آل محمد يبعث الله مهديهم بعد جهدهم، فيُعزّهم، ويُذلّ عدوّهم»[٣].

وعن عبد الله بن مسعود، قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تقوم الساعة حتى يملك رجل من ولدي، يوافق اسمه اسمي، يملأ الأرض قسطاً وعدلاً، كما مُلئت ظلماً وجوراً»[٤].

---

(١) سورة الأنبياء: ١٠٥.

(٢) الغيبة للشيخ الطوسي: ص ١٨٠.

(٣) المصدر السابق: ص ١٨٤.

(٤) دلائل الإمامة، محمد بن جرير الطبري: ص ٤٧٧.

والروايات في هذا الباب بلغت حدَّ التواتر عند كل المذاهب الإسلامية وهي تركّز على محورية الإمام المهدي ﷺ في الفكر الإسلامي، بوصفه المنقذ الذي تتحقّق على يديه عدالة السماء، كما ركّزت على أن المهدي ﷺ من ولد رسول الله ﷺ، مما يخلق تلك الصلة الوثيقة بين دولة المهدي وبين رسالة النبي محمد ﷺ، وحينئذٍ نفهم تمام هذه الرسالة وكمالها بتلك الدولة التي تملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.

وهكذا تبدأ مسيرة الإسلام بالإمامة، بوصفها قيادة معصومة تضمن سلامة المسيرة، وتنتهي بدولة العدل على يدي الإمام المهدي ﷺ، فلا يبقى مجال للشكّ بأن الإسلام هو الرسالة الخاتمة، التي لابد من أن تُتاح لها الفرصة لكي تكون هي الحاكمة.

إنه لا بد للإنسان من أن ينعم بالعدل ويستشعر معنًى للسعادة، فلا يمكن أن نتصور أن الإنسان قد أُهمل، وتخلّت عنه إرادة السماء، وكيف تتخلّى عنه ومن أجله جاء الأنبياء والرسل؟

إن فهمنا للإسلام ورسالته، لا ينفك عن فهمنا للإنسان، كما أن فهم الإنسان لا يكون بعيداً عن الإسلام ورسالته، وهكذا يكون شيعة أهل البيت ﷺ قد حقّقوا فهماً متفاعلاً مع الإنسان والإسلام، بوصفه رسالة كاملة وشاملة.

ولقد وردت أحاديث المهديّ في مصادر أهل السنة، كما عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «**كيف أنتم إذا نزل ابن مريم فيكم وإمامكم منكم**»(١).

---

(١) البخاري: ج٤، ص ١٤٣؛ مسلم: ج١، ص ٩٤.

وقد خرّج أحاديث المهدي جماعة من أئمة الحديث، منهم أبو داود، والترمذي، وابن ماجة، والبزار، والحاكم، والطبراني، وأبو يعلى الموصلي، وأسندوها إلى جماعة من الصحابة مثل علي بن أبي طالب ﷺ، وابن عباس، وابن عمر، وطلحة، وعبد الله بن مسعود، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، وأبي سعيد الخدري، وأم حبيبة، وأم سلمة وغيرهم، وإسناد أحاديثهم بين صحيح وحسن وضعيف.

ويرى كثير من العلماء أن أحاديث المهديّ بلغت حدّ التواتر المعنوي، منهم القاضي العلامة محمد بن علي الشوكاني، الذي يقول في التوضيح في تواتر ما جاء في المهدي المنتظر ﷺ والدجال والمسيح: «والأحاديث الواردة في المهديّ التي أمكن الوقوف عليها، منها خمسون حديثاً في الصحيح، والحسن، والضعيف، والمنجبر، وهي متواترة بلا شك ولا شبهة؛ بل يصدق وصف التواتر على ما دونها، على جميع الاصطلاحات المحرّرة في الأصول»(١).

وبذلك ينحصر الخلاف في المهديّ بين كونه موجوداً كما عند الشيعة، أو أنه سوف يولد كما عند السنة، وحينئذ المذهبان كلاهما يؤمنان بدولة العدل.

وفي الظاهر أنه لا ميزة في ذلك للشيعة على السنة، فبالرأيين كليهما تتحقق حِكمة الرسالة، وهذا الكلام يحمل نوعاً من الوجاهة لولا الضبابية التي تكتنف الرؤية المهدويّة في الفكر السني، فوجود بعض الروايات في المصادر السنيّة لا يرتقي بقضية المهدي إلى مستوى الفكرة المحورية في الفهم السني للإسلام،

---

(١) نظم المتناثر من الحديث المتواتر، شيخ محمد جعفر الكتاني: ص ٢٣٧.

فالمسلم السني يرى أن دينه مكتمل حتى من دون المهديّ، وهذه الروايات وإن كانت موجودة إلا أنها أشبه بالأمور المهملة، أو الأمور اللامفكّر فيها، بحيث لا تشغل قضية المهدي أي متسع في الوعي السني، فطالما هو غير موجود الآن فلا يمثل أي تأثير في مستوى القناعات والفهم، بعكس حضورها الواضح عند الشيعة على مستوى العقيدة والفكر، والثقافة والسلوك، بوصفها أساس التشيع.

وهذا الغموض في فكرة المهدي لدى السنة، نجده واضحاً من خلال الغموض في شخصه ودولته، وكيف تكون؟ وما هي شروطها وعلاماتها؟ وما هو دور المؤمن فيها؟ وما هي مسؤولية المؤمن قبل حضوره؟ وغيرها من الأسئلة التي نجدها واضحة عند الشيعة، وقد تضمنتها المئات من كتبهم، مما يشكل مفارقة جوهرية بين الرؤية الكاملة الواضحة الحيّة الفاعلة عند الشيعة، وبين مجرد روايات ذكرتها كتب الأخبار عند السنة.

والإمام المهدي عند الشيعة، هو الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت ﷺ، وهو محمد ابن الإمام العسكريّ ابن الإمام الهادي، ابن الإمام الرضا، ابن الإمام الكاظم، ابن الإمام الصادق، ابن الإمام الباقر، ابن الإمام السجاد ابن الإمام الحسين ابن الإمام علي ﷺ: اثنا عشر إماماً كما قال رسول الله ﷺ: «لا يزال الدين قائماً حتى تقوم الساعة أو يكون عليكم اثنا عشر خليفة»[1].

وبالنتيجة، هو واضح معروف لديهم، لا يرتابون فيه ولا يشكون، يشهدون له منذ أن كان نوراً في الأصلاب الشامخة، والأرحام المطهرة، لم تنجسه الجاهلية

---

(١) صحيح مسلم: ج٦، ص ٤.

بأنجاسها، ولم تلبسه من مدلهمات ثيابها.

أما عند السنة فالمهديّ شخص يجود به الزمان، غير معروف الأب والأم، وقياساً على معتقدهم في أبوي النبي ﷺ، بأنهما كانا كافرين، فلا يشترط- على هذا القياس- أن يكون والدا المهدي مؤمنَيْن؛ بل قد يكونان فاسقين شاربين للخمور والمخدرات، ولا يحقّ لأحد أن يعترض على هذا الوصف، طالما أنه ليس موصوفاً لديهم، وغير واضح عندهم، فهل يستقيم هذا الأمر مع حكمة الله التي جعلت المهديَّ قِوامَ دينه وتمامَ رسالته ومظهرَ عدله، بوصفه الإمام الذي يطبّق الإسلام على الأرض، فيملؤها عدلاً وقسطاً.

ويبقى هناك إشكالان: يتعلق الأول بقضية الغيبة، والآخر في أن هذه الدولة التي تمثل عدالة الله في كل الأرض، لا تشمل كل البشر، فأين العدالة في ذلك؟ وكيف تصبح مجموعةٌ محدودةٌ من البشر شاهدةً على عدالة حكومة الله التي بشّر بها الأنبياء، في حين كل الذين ماتوا من آدم إلى قيامه ﷺ محرومون من هذا النعمة وغير شاهدين على هذه الحكمة، ولاسيما أن هناك من كان سبباً في الظلم وسفك الدماء، وهناك أنبياء، وصالحون، ومؤمنون كانوا يرجون الله في تخليص الأرض من هذا الفساد؟

الرؤية واضحة، وخريطة الرسالة مكتملة ضمن الفهم الشيعي، مما يكشف عن تمامية الفهم وعمق الاستيعاب، ويعود الفضل في ذلك إلى كلمات الأئمة ﷺ الذين جعلهم الله منارات يهتدي بها المؤمنون.

وسوف نجيب عن هذين الإشكالين بعنوانين منفصلين، يتعلق الأول بعقيدة

الرجعة، والآخر بحياة الإمام المهدي عليه السلام وغيبته.

عقيدة الرجعة حقيقة إسلامية أم بدعة شيعيّة؟

الرجعة في مدلولها العقائدي تعني رجعة بعض الأموات إلى الدنيا قبل يوم الحساب، وهي بالنتيجة تحمل مضموناً استثنائياً غريباً، مخالفاً لطبيعة الواقع الإنساني الذي اعتاد على نمط تكون فيه علاقة الإنسان بالدنيا علاقة محدودة برابط الحياة، لا يمكن لها أن تُستأنف من جديد بعد الموت.

فهذه الغرابة الفكرية التي تحملها عقيدة الرجعة تجعلها موضوعاً لجدل خاص يتجاوز المألوف ويصور البعيد بصورة القريب، فتصبح بذلك استفزازاً فكرياً يثير فضول الباحث على مستوى الفرد، وتحدياً للمعرفة الإنسانية على مستوى الأمّة الإسلامية التي ورثت وعياً تاريخياً لخارطة عقائدية استبعدت فيها الرجعة.

وبالجهتين كلتيهما يكتسب بحث الرجعة تميّزه، فالفكرة المستبعدة إذا وجدت لنفسها واقعاً ضمن تصور المعرفة الإسلاميّة، ويكون من الضروريّ حينئذٍ إجراء مراجعة شاملة للعقلية التاريخيّة للأمّة، لا لكي يتم تجاوزها، وإنما للمساهمة في صياغتها من جديد.

فمن أكبر العقد المعرفية التي تكون حائلاً أمام صيرورة المعرفة واستمرارها أن يكون الأمر الغريب مُستبعداً لا لشيء إلا لكونه غريباً، والمجهول أمرُه مرفوضٌ من غير أن تكون هناك محاولات لمعرفته، فالناس في العادة أعداء ما

جهلوا كما يقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، فإذا بدأت المعرفة الإنسانية من هذه الحقيقة القائلة: إن ما نعلمه هو نقطة في بحر ما نجهله؛ لانفتحت أمامها أبواب العلم، وسعى الإنسان لامتلاك كل ما هو جديد، فالعقلية المتحجرة ليس فقط لا تمضي بالإنسان قدماً، وإنما تجره دائماً إلى الخلف، ومن هنا نجد أن القرآن أشار لهذه المعضلة، بصفتها عاملاً لتكذيب الحقائق بقوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾(١).

وحتى لا يكون الواحد منا مصداقاً للذين كذّبوا بما لم يحيطوا بعلمه يجب علينا دراسة عقيدة الرجعة بعقلية منفتحة، ترتكز على الدليل والبرهان، وتستبعد التعميمات القاطعة، التي تتجاهل الحقائق الواضحة.

عقيدة الرجعة من مختصات الفكر الشيعي التي تميزوا بها عن جميع الفرق والمذاهب، مما جعلها عرضة للهجوم والاستهجان من قبل المخالفين، والمتصفح لكتب العقائد والنحل يجد سيلاً من الاستخفاف والاستهزاء بهذه العقيدة، وقد عدّ بعض علماء الجرح والتعديل مجرد القول بالرجعة كافياً للطعن في رواية القائل، وقد ساعد الأمويون والعباسيون (الأعداء التقليديون للشيعة) على نشر هذه التهم وترويجها، مما أخرجها من إطار البحث إلى إطار التهكم، وهو أول انحراف للمسار الطبيعي لدراسة الرجعة.

فقد روي عن أبي حنيفة النعمان، أنه قال يوماً لمؤمن الطاق على سبيل الاستهزاء: أقرضني دينارين وإني رادُّهما إليك بعد مماتي إذا أرجعني الله إلى دار

---

(١) سورة يونس: ٣٩.

الدنيا، فرد عليه مؤمن الطاق على سبيل التهكم و السخرية: وما أدراني أن يرجعك الله خنزيراً أو قرداً بدلاً من إنسان.

ولمناقشة هذه الفكرة، وهي رجوع بعض الموتى للحياة الدنيا قبل الآخرة، لا بد أن نناقشها على مستوى الإمكان أولاً؛ لأن الطبيعة المنهجية للجدل العلمي، قائمة على ما يمكن أن يكون قابلاً للتحقق؛ ولذا إن إثبات أي حقيقة أو نفيها يقتضي أن تكون في ذاتها قابلة للتحقق، أما إذا كانت بذاتها ممتنعة، فلا يمكن حينئذٍ أن تكون مداراً للحوار أو الجدل، لأن إثبات شيء لشيء فرع تحققه، ومن هنا كان الإمكان العقليّ لأي (فرض) شرطاً لإمكانه العمليّ، ونقصد بالإمكان العقليّ أن لا يجد العقل محالاً في تحقق الفرض، فهناك بون شاسع يفصل بين الإمكان العقليّ والتحقق العمليّ؛ فكثير من القضايا يمكن أن تكون ممكنة عقلاً، ولكنها لم تتحقق على أرض الواقع، فمثلاً: هناك إمكان عقليّ بصعود الإنسان إلى كوكب المريخ - لأن العقل لا يرى في هذا الفعل محالاً عقلياً - وبرغم ذلك لم يتحقق هذا الأمر عملياً، أما في حال حكم العقل بأستحالة حدوث أمر ما فحينها لا يمكن أن نبحث عن تحققه على أرض الواقع.

وبناءً على ذلك لا بد من اختبار عقيدة الرجعة على المستوى الإمكان العقليّ أولاً قبل الحديث عن أي إمكان عمليّ وتحقق خارجيّ، ولمعرفة ذلك لا بد من أن نطرح على العقل سؤالاً يتضمّن المحتوى الداخلي لهذه العقيدة.

فهل من الممكن عقلاً أن يرجع الإنسان إلى الحياة في هذه الدنيا قبل يوم القيامة بعد أن يموت ويقبر؟

وقبل أن نجيب، لا بد أن نعرف متى يحكم العقل باستحالة تحقق شيء ما؟

إن العقل لا يحكم باستحالة تحقّق الشيء إلا إذا كان في تحققه اجتماعُ للنقيضين، فيحكم مثلاً باستحالة اجتماع النور والظلمة، الموت والحياة، الوجود والعدم، الخير والشر... في موضع وزمن ولحاظ واحد؛ لأنه يفضي إلى اجتماع المتناقِضين وهو محال.

وبناءً على ذلك لا يرى العقل أي محال في رجعة الإنسان إلى دار الدنيا بعد مماته، فرجوع الميت إلى الدنيا لا يحمل أي نوع من أنواع التناقض، ولو كان عبر عشرين وساطة، لأنه هو نفسه العقل الذي صدّق بوجود الإنسان بعد أن لم يكن شيئاً، وبخروجه حيّاً من قبره يوم القيامة، فلو كانت رجعته في الدنيا قبل الآخرة محالاً عقلاً؛ لكان رجوعه يوم القيامة محالاً أيضاً. فالعقل هنا هو نفسه هناك، لا فارق بين الأمرين.

وإذا ثبت الإمكان النظري للرجعة، لا يبقى للاستغراب محتوًى إلا حكم العادة والأُلفة، وهو الأمر الذي لا يُعوَّل عليه عند الاستدلال والبرهنة، فقد يرفض الإنسان كثيراً من الحقائق لكونها غير مألوفة لديه، ولكن هذا الرفض لا يعني أبداً عدم وجود هذه الأشياء، فهناك فارق بين حكم العقل الذي يرى الأشياء كما هي، وبين حكم النفس التي ترى الحقائق من خلال البعد الشخصي والتجربة الذاتية.

والكلام عن الإمكان العقلي المجرد لا يناقش، ويرد من باب الإمكان العملي والتحقق الخارجي، بعكس الكلام عن إمكانية الوقوع فعلاً وخارجاً؛ لأن له

أدواته المعرفية الخاصة القائمة على إثبات ما هو متحقّق بالفعل في الواقع الخارجيّ.

مع أن الإمكان النظري هنا كافٍ إذا كانت له حكمة موجبة لتحققه، حتى وإن لم يحدث على المستوى الفعلي، وذلك كالإيمان بيوم القيامة مع عدم تحقق إمكان فعليّ له، وعقيدة الرجعة لها حِكمة تقتضي حدوثها، وهنا لا بد من أن يتحوّل الكلام للحِكمة، طالما كان هناك إمكان عقلي لتحقّقها.

إن الخلفية الأولى للاعتقاد بالرجعة ترتكز على أن هناك وعداً إلهياً، يكتمل به تصور الإنسان المؤمن للغيب، فهناك حِكمة أساسية لخلق الإنسان، تنتظم حولها مجموعة من الحِكم، بدونها لا يخلق الإنسان تصوراً معرفياً متكاملاً لفلسفة الدين والحياة.

ومن هنا، إن كل حقيقة موجبة للاعتقاد والإيمان، لا بد من أن تنسجم بل تتكامل مع ذلك التصوّر المعرفي، وبالنتيجة إن السياق الذي نطرح فيه الرجعة يرتكز على حِكمة مستبطنة في ذلك الاعتقاد، وإلا أصبح القول بها فضولاً في الكلام واعتباطاً في الفكر، ولنكتشف تلك الحكمة لا بد من أن نسأل لماذا الرجعة؟ وما هي العلة الموجبة لها؟

وقبل أن نفصل في تلك الحكمة، لابد أن نشير إلى بعض الآيات التي أثبتت الرجعة على المستوى العملي، حتى نحقق نوعاً من الألفة مع نفسية الإنسان المسلم.

١- قصة عزير الذي مرّت على وفاته عشرات السنين، ثم عاد للحياة من جديد، لهي دليل واضح على تحقق الرجعة عملاً.

قال تعالى: ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْيِي هَٰذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۖ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَىٰ طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانظُرْ إِلَىٰ حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ ۖ وَانظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا ۚ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾(١).

٢- رجوع السبعين رجلاً من أصحاب موسى عليه السلام:

قال تعالى: ﴿ وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴿٥٥﴾ ثُمَّ بَعَثْنَاكُم مِّن بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾(٢).

٣- آلاف من الناس أحياهم الله من بعد مماتهم:

قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ ﴾(٣).

قال ابن جرير الطبري في تفسيره لهذه الآية «حدثنا ابن وكيع، قال: ثنا أبي،

---

(١) سورة البقرة: ٢٥٩.

(٢) سورة البقرة: ٥٥-٥٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٣.

وحدثنا عمرو بن علي، قال: ثنا وكيع، قال: ثنا سفيان، عن ميسرة النهدي، عن المنهال بن عمرو، عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس في قوله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾، كانوا أربعة آلاف خرجوا فراراً من الطاعون، قالوا: نأتي أرضاً ليس فيها موت، حتى إذا كانوا بموضع كذا وكذا، قال لهم الله: موتوا!، فمر عليهم نبي من الأنبياء، فدعا ربه أن يحييهم، فأحياهم، فتلا هذه الآية: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾»(١).

وقال في موضع آخر في تاريخه:

«حدثني موسى بن هارون، قال: ثنا عمرو، قال: ثنا أسباط، عن السدّي: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ﴾، إلى قوله ﴿ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾، قال: كانت قرية يقال لها داوردان (قبل واسط)، وقع بها الطاعون، فهرب عامة أهلها، فنزلوا ناحية منها، فهلك أكثر من بقي في القرية وسلم الآخرون، فلم يمت منهم كثير، فلما ارتفع الطاعون رجعوا سالمين، فقال الذين بقوا: أصحابنا هؤلاء كانوا أحزم منا، لو صنعنا كما صنعوا بقينا، ولئن وقع الطاعون ثانية لنخرجن معهم! فوقع في قابل فهربوا، وهم بضعة وثلاثون ألفاً، حتى نزلوا ذلك المكان، وهو وادٍ أفيح، فناداهم ملك من أسفل الوادي، وآخر من أعلاه: أن موتوا! فماتوا، حتى إذا هلكوا وبليت أجسادهم، مر بهم نبي يقال له حزقيل، فلما رآهم وقف عليهم، فجعل يتفكر فيهم، ويلوي شدقيه وأصابعه، فأوحى الله إليه: يا حزقيل، أتريد أن

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري: ج٢، ص ٧٩٣.

أريك فيهم كيف أحييهم؟ - قال: وإنما كان تفكّره أنه تعجب من قدرة الله عليهم، - فقال: نعم، فقيل له: نادِ فنادى: يا أيتها العظام إن الله يأمرك أن تجتمعي! فجعلت تطير العظام بعضها إلى بعض حتى كانت أجساداً من عظام، ثم أوحى الله إليه أن نادِ يا أيتها العظام، إن الله يأمرك أن تكتسي لحماً! فاكتست لحماً ودماً وثيابها التي ماتت فيها وهي عليها، ثم قيل له: ناد! فنادى: يا أيتها الأجساد إن الله يأمرك أن تقومي، فقاموا»(١).

وهذه الرواية تحكي بالتفصيل حدوث الرجعة لمجموعة كبيرة من الناس، أماتهم الله ثم أحياهم بعد أن أصبحوا عظاماً نخرة تذروها الرياح، فأحياهم الله وأسكنهم الدور من جديد، كما في بعض روايات أهل البيت ﷺ، كما في تفسير العياشي عن حمران بن أعين عن أبي جعفر ﷺ قال: «قلت له حدثني عن قول الله: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾، قلت: أحياهم حتى نظر الناس إليهم ثم أماتهم من يومهم، أو ردهم إلى الدنيا حتى سكنوا الدور وأكلوا الطعام ونكحوا النساء؟ قال: بل ردّهم الله حتى سكنوا الدور، وأكلوا الطعام، ونكحوا النساء، ولبثوا بذلك ما شاء الله ثم ماتوا بآجالهم»(٢).

فلا يبقى بعد ذلك غرابة في عملية الإحياء إن كانت هناك حكمة، وأكتفي هنا بما مضى من إشارة، لأنه ليس من مهمتي أن أستدل على هذه العقيدة، وإنما

---

(١) تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري: ج١، ص٣٢٣.
(٢) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي: ج١، ص١٣٠.

أردت فقط بيان مدى انسجامها مع الحكمة العامة للإسلام.

أما مايثبت حدوثها في هذه الأمّة فأكتفي بقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾(١)، الحشر في هذه الآية ليس المقصود منه حشر يوم القيامة، لأنه حشر مخصوص لبعض الطوائف من كل أمّة، والآية هنا نص صريح في ذلك، لا تحتاج إلى إعمال جهد ونظر، فكيف يكون المقصود حشر يوم القيامة والآية صريحة في قولها: ﴿مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا﴾، وهذا بخلاف حشر يوم القيامة الذي يقول فيه تعالى: ﴿وَحَشَرْنَاهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا﴾(٢).

أما الحكمة من الرجعة، فتُفهم ضمن الاعتراض الذي تقدّم، وهو القول: كيف تكون هناك حكومة إلهية عادلة تمثل حكمة الله في خلافة آدم وبعث الأنبياء، ثم تكون خاصة بمن يشهدها في عصر ظهورها؟

فكما بيّنا سابقاً، إن خلافة آدم في الأرض كانت سبباً في اعتراض الملائكة خوفاً من الفساد وسفك الدم، ولكن الله كان عالماً بأن هذا الفساد والسفك للدماء ليس دائماً؛ ولذلك وَعَدَ عباده الصالحين بأن يرثوا هذه الدنيا: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾(٣)، وهؤلاء الصالحون هم من ذرية آدم، فلولا خلافته لما كان هناك صالحون يرثون الأرض، وقد يكون هذا ما غفلت عنه الملائكة، وحينئذٍ، وراثة الصالحين للارض كل

---

(١) سورة النمل: ٨٣.
(٢) سورة الكهف: ٤٧.
(٣) سورة الانبياء: ١٠٥.

الأرض هي أساس الحكمة من خلافة آدم، كما لا بد من أن تكون هذه الوراثة عنواناً للعدالة الإلهية، فلا يكون في وراثتهم فساد ولا سفك للدماء.

ومن الواضح أن كلمة (الأرض) هنا محلّى بالألف واللام، مما يعني كونها مطلقة، الأمر الذي يدل على أن الوراثة ليست في أرض دون أرض، وإنما شاملة لكل الدنيا، وهذا الأمر لا يتحقق إلا ضمن حكومة عالمية تمثل إرادة الله، وهذا ما ركّزنا عليه سابقاً بأن الرسالة الإسلامية لا بد من أن يكون مآلها النهائي هي الحاكمية على كل الدنيا، ولا يتحقق ذلك إلا بقيادة الصالحين.

ومن المعلوم أنه لم يكن للصالحين وراثة في كل الأرض، منذ أن خلق الله آدم إلى يومنا هذا، مما يعني أن هذا اليوم هو يوم موعود لم يتحقق بعد، قال تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(١)، وهذا الوعد هو لذلك اليوم الموعود الذي يكون فيه الصالحون مستخلفين في الأرض.

فكما أن الأرض هي كل الأرض، فكذلك الصالحون كل الصالحين موعودون بهذه الخلافة الربانية، ومن المعلوم أن الصالحين كانوا هم المستضعفين ولم يحكم الدنيا إلا المتجبرون، ولذا وعدهم الله بالنصر بعد الاستضعاف، قال تعالى: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(٢).

ولمّا كانت هذه الوراثة وهذا الاستخلاف للصالحين في كل الأرض لم يتحقق

(١) سورة النور: ٥٥.
(٢) سورة القصص: ٥-٦.

في ما مضى، ولمّا كان ذلك اليوم يومًا ضروريًّا فلا بد منه حتى يتحقق وعد الله، فلا بد أن يأتي هذا اليوم.

فكيف يا ترى يتحقق وعد الله للصالحين، وهم قد ماتوا وانقضى عمرهم؟ والله يتحدث عن صالحين بعينهم: ﴿ وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى ٱلَّذِينَ ٱسۡتُضۡعِفُواْ فِى ٱلۡأَرۡضِ وَنَجۡعَلَهُمۡ أَئِمَّةً وَنَجۡعَلَهُمُ ٱلۡوَٰرِثِينَ ﴾.

فقول الشيعة بالرجعة، يحقق للصالحين الذين استضعفوا في الأرض استخلافاً في هذه الدنيا قبل الآخرة، الأمر الذي يقودنا إلى القول: إن عقيدة الرجعة فهمٌ متقدمٌ للإسلام، فإن كانت هذه العقيدة تضمن ذلك الأمر الذي فيه حكومة الصالحين، فما العيب في هذا الاعتقاد حتى يكون محلاً للسخرية والاستهزاء؟ وليس فيها ما يخالف ضرورات العقل والدين؛ بل العكس إذ بها يكتمل وعينا بالدين، ونتحسس قدرة الله وعظمته وعدله.

وهذه الوراثة ليست ضمن مدّة محدودة، وإنها يطول عهدها إلى درجة تصبح معها خلافة الظالمين والمفسدين الذين حكموا كأنها لم تكن، حتى يقول القائل أكان في الأرض ظلم؟!

قال الله تعالى: ﴿ إِنَّا لَنَنصُرُ رُسُلَنَا وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا وَيَوۡمَ يَقُومُ ٱلۡأَشۡهَٰدُ ﴾(١).

إن الله تعالى قد وعد رسله و المؤمنين الخلص بكمال النصرة، فكما ينصرهم في

---

(١) سورة غافر: ٥١.

الآخرة لابد من أن ينصرهم في الدنيا، وإن هذا النصر من جنس واحد، لا يفرق بين النصرين إلا طبيعة الدنيا والآخرة، فالآخرة لا متناهية في الزمن، والدنيا قائمة ما دامت السماوات والأرض، فبما أن النصر في الآخرة لا متناهٍ في طول الزمن، يدوم ما دامت الآخرة، فعليه إن النصر في الدنيا سيكون لا متناهياً بحسب عمرها ... ستدوم النصرة و الحاكمية ما دامت السماوات والأرض، فالنصرة التي وعد الله بها الصالحين في الدنيا، ممتدة امتداداً زمنياً إلى ما شاء الله من السنين.

فلابد من أن يحكم الحق أضعافاً مضاعفة على زمن حكومة الباطل، حتى إذا سأل سائل: من حكم الارض ومن ورثها؟ قيل له: الصالحون غير آبهين بمدة حكم أهل الباطل، نظراً إلى أن حكمهم نقطة في بحر حكم الصالحين: فـ(للباطل جولة وللحق دولة).

وهناك روايات كثيرة عن أهل البيت عليهم السلام تؤكد الرجعة، كما تؤكد طول حكومة الصالحين، صرفنا النظر عن ذكرها، ولمن أراد التفصيل عليه الرجوع إلى الكتب المختصة، ويكفينا هنا هذه الإشارة، التي تجعل الرجعة ضمن النسق العام للمعرفة القرآنية، كما تجعلها مكملة للفهم الشمولي للحكمة الإلهية.

غيبة الإمام .. الأسباب والحكمة

الإمام المهدي هو الإمام الثاني عشر من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقد أكد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الأئمة من بعده اثنا عشر إماماً كما في البخاري ومسلم، فلو أثبتت الإمامة لأهل البيت عليهم السلام، وثبت كونهم اثني عشر إماماً، وثبت ولادة الإمام

الثاني عشر فقد ثبت المطلوب، وأنا هنا لست في مقام إثبات كل ذلك، وإن دعت الضرورة فسوف أكتفي ببعض الإشارات.

كثير من علماء النسب والتاريخ من أهل السنة، قد أثبتوا ولادة الإمام الحجّة، منهم على سبيل الإجمال: أبو نصر سهل بن عبد الله البخاري، وهو من أعلام القرن الرابع الهجري، ومن أشهر علماء النسب المعاصرين للغيبة الصغرى يقول: «وولد علي النقي بن محمّد التقي ﷺ جعفراً، وهو الذي تسميه الإمامية جعفراً الكذّاب، وإنما تُسمّيه الإمامية بذلك لادعائه ميراث أخيه الحسن ﷺ، دون ابنه القائم الحجة ﷺ، ولم يطعن في نسبه»[1].

ويذكر السيد العمري، من علماء الأنساب ومن أعلام القرن الخامس الهجري قال: «مات أبو محمّد - يعني الإمام العسكري ﷺ- وولده محمّد من نرجس، معلوم عند أصحابه وثقات أهله، وسنذكر حال ولادته والأخبار التي سمعناها في ذلك»[2].

ويذكر الفخر الرازي الشافعي المتوفى سنة (٦٠٦هـ)، تحت عنوان أولاد العسكري ما نصّه: «أما الحسن العسكري فله ابنان وبنتان، الابنان أحدهما صاحب الزمان محمّد، والثاني موسى، درج في حياة أبيه - أي مات في حياة أبيه - ولم يلقه»[3]، وذكر البنتين بعد ذلك.

---

(١) سر السلسلة العلوية: ص ٣٩.
(٢) المجدي في أنساب الطالبيين: ص ١٣٠.
(٣) الشجرة المباركة في أنساب الطالبية: ص ٧٨.

ومن عاصر الغيبة الصغرى من علماء أهل السنة، ومن المؤرخين من شهد بولادته الشريفة، أو أنهم لم ينكروا على الشيعة قولهم بولادته:

ابن الأثير المتوفى سنة (٦٣٠هـ)، الذي يقول في حوادث سنة (٢٦٠هـ): «وفيها توفي أبو محمّد العلوي العسكري، وهو والد محمّد»(١).

وابن خلّكان المتوفى سنة (٦٨١هـ)، حيث قال: «أبو القاسم محمّد بن الحسن العسكري، ثاني عشر الأئمة الاثني عشر على اعتقاد الإمامية، المعروف بالحجة، هو الذي تزعم الشيعة أنه المنتظر والقائم والمهدي، ولد يوم ١٥ شعبان سنة ٢٥٥هـ»(٢).

والذهبي المتوفى سنة (٧٤٨هـ)، اعترف في ثلاثة من كتبه بولادة الإمام في سنة (٢٥٦هـ)، يذكر فيقول: «محمّد بن الحسن العسكريّ بن علي الهادي بن محمد الجواد بن علي الرضا بن موسى الكاظم أبو القاسم العلوي الحسينيّ، خاتم الاثني عشر إماماً للشيعة، وهو منتظر الرافضة الذي يزعمون أنه المهدي وأنه صاحب الزمان، وأنه الخلف الحجة، وهو خاتمة الاثني عشر»(٣)، مما يدلُّ على أنه اعترف بوجوده وبولادته.

وابن الوردي المتوفى سنة (٩٤٩هـ)، نقل الشبلنجي الشافعي عنه قوله: «قالوا ولد محمّد بن الحسن الخالص سنة ٢٥٥هـ»(٤).

---

(١) الكامل في التاريخ: ٧/ ٢٧٤.
(٢) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: ٤/ ١٧٦.
(٣) تاريخ الإسلام: ٢/ ١٦٠.
(٤) نور الأبصار: ص ١٨٦ عن تاريخ ابن الوردي.

وأحمد بن حجر الهيثمي الشافعي المتوفى سنة (٩٧٤هـ)، قال: «أبو محمّد الحسن الخالص ابن العسكري، ولد سنة اثنتين وثلاثين ومائتين ... مات بسر من رأى ودفن عند أبيه... ولم يخلف غير ولده أبي القاسم محمّد الحجة، وعمره عند وفاة أبيه خمس سنين، لكن آتاه الله فيها الحكمة، ويسمى القائم المنتظر»(١).

وغيرهم ممن أكد ولادته، ولم يذكر أحد وفاته، فثبتت الولادة ولم تثبت الوفاة، إذ لم يكتب أحد ولو بإشارة بعيدة أنه توفي أو حضر وفاته أحد، أو رأى موته أحد، أو شيّعه أحد، أو صلّى عليه أحد، فمقتضى القاعدة بقاؤه.

ولا مانع من أن الله تعالى يبقيه من أجل يومه الموعود، الذي وعده في كتابه: ﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۝ وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾(٢).

ولقد ذكر العلماء، ومنهم الكنجي الشافعي(٣) وابن الصباغ المالكي(٤): أنه من الدلائل على كون المهدي حياً باقياً، منذ غيبته إلى آخر الزمان، بقاء عيسى بن مريم والخضر عليهما السلام.

وما يهمني هنا هو التعرف على الحكمة في ما يعتقده الشيعة من غيبة الإمام، وهو بيان ما يترتب على العقيدة بعد فرض ثبوتها، أما ثبوت نفس العقيدة فقد

---

(١) الصواعق المحرقة، الطبعة الأولى، ص٢٠٧، في آخر الفصل الثالث من الباب الحادي عشر.
(٢) سورة القصص: ٥-٦.
(٣) البيان في أخبار صاحب الزمان: ص ٥٢١، الباب ٢٥.
(٤) الفصول المهمّة: ص ٢٠٠ – ٢٨٧، فصل ١٢.

تكفّلت بها كتب الكلام.

والبحث عن الحكمة، ليس من باب التدخل في كشف ما هو غيب، أو معرفة ما ستره الله، حتى يكون في الأمر تدخل في ما اختص به الله لنفسه من تدبير وحكمة، وإنما من باب معرفة ما يتّصل بالإنسان من قضية الغيبة، فكما أن الحكمة من قضية الخلق في ما يتصل بالإنسان هي العبادة، فكذلك نبحث عن الغيبة في ما يتصل بالإنسان من حكمة، وحينئذٍ لا بد من أن تسأل عن فكرة الغيبة ومدى انسجامها مع الحكمة العامة للإسلام.

المدخل الطبيعي لاكتشاف هذه الحكمة والاقتراب منها، هو البحث عن سبب الغيبة؛ لأنه يشكّل العامل المباشر في معرفة حيثيات الغيبة، مع العلم أن معرفة ذلك لا تعني أن تكون هي ذاتها الحكمة، أو هي السبب في استمرار هذه الغيبة.

وبالنتيجة لا بد من أن نفرق بين السبب وبين الحكمة، فمثلاً السبب في بناء المدرسة هو المهندس، ولكن الحكمة من البناء شيء آخر، كما أن خروج آدم من الجنة كان بسبب أكله من الشجرة، إلا أن هناك حكمة في ذلك الخروج كما هو معلوم، وقد تتداخل الحكمة مع السبب في بعض الأمثلة، إلا أنه لا بد من وجود مسافة تفصل بينهما، ورغم ذلك، إن دراسة الأسباب تصلح لأن تكون مدخلاً لمعرفة الحكمة.

وما هو مطروح عند الشيعة، أن السبب في الغيبة هو الخوف من القتل؛ وقد روى الكليني في الكافي، والصدوق في إكمال الدين، مجموعة روايات عن الإمام

الصادق ﷺ، تشير إلى أن سبب الغيبة هو التقية والخوف على الحياة.

وقال الشيخ المفيد في الإرشاد: «خلف الحسنَ ابنُه المنتظر لدولة الحق، وكان قد أخفى مولده وستر أمره؛ لصعوبة الوقت وشدة طلب سلطان الزمان له، واجتهاده في البحث عن أمره، لما شاع من مذهب الإمامة فيه وعرف من انتظارهم له، فلم يظهر ولده في حياته، ولا عرفه الجمهور بعد وفاته»(١).

واعتبر المفيد أن الظروف المحيطة بغيبة (الإمام المهدي) أصعب بكثير من الظروف التي أحاطت بالأئمة السابقين من أهل البيت، الذين لم يختفوا عن الأنظار، وكانوا يتحصنون بالتقية، وأن سلاطين الزمان كانوا يعلمون قيام المهدي بالسيف، ولذلك كانوا أحرص على ملاحقته واستئصال شأفته، وأن السبب الذي كان يمنعه من الخروج هو قلة الأعوان والأنصار.

وأكد السيد المرتضى أن سبب غيبته إخافةُ الظالمين له، ومنعُهم يده عن التصرف في ما جُعل إليه التدبير والتصرف فيه...، فإذا حِيل بينه وبين مراده سقط عنه فرض القيام بالإمامة، وإذا خاف على نفسه وجبت غيبته ولزم استتاره»(٢).

وقال الكراجكي: «إن السبب في غيبة الإمام إخافة الظالمين له وطلبهم يسفك دمه، وإعلام الله أنه متى أبدى شخصه لهم قتلوه، ومتى قدروا عليه أهلكوه، وإنما يلزمه القيام بواجباته بشرط التمكن والقدرة، وعدم المنع والحيلولة وإزالة المخافة على النفس والمهجة، فمتى لم يكن ذلك فالتقية واجبة، والغيبة عند الأسباب

(١) الإرشاد، الشيخ المفيد: ج٢، ص ٣٣٦.
(٢) رسائل المرتضى: ٢/ ٢٩٥.

الملجئة إليها لازمة، لأن التحرز من المضار واجب عقلاً وسمعاً»[1].

وحصر الطوسي أسباب الغيبة في الخوف بقوله: «لا علة تمنع من ظهوره ﷺ إلا خوفه على نفسه من القتل، لأنه لو كان غير ذلك لما ساغ له الاستتار، وكان يتحمل المشاق والأذى، فإن منازل الأئمة وكذلك الأنبياء ﷺ، إنما تعظم منزلتهم لتحملهم المشاق العظيمة في ذات الله»[2].

ومن الواضح، أن الخصوصية التي أشار إليها هؤلاء الأعلام في المهدي دون غيره من الأئمة، هي كونه آخرهم، وبالنتيجة، إن ستره حتى يتمكن من القيام بدوره أوجب من ظهوره وقتله دون الوصول إلى غايته.

هذا الكلام يشكّل لنا مدخلاً لمعرفة الحكمة من الغيبة، وذلك عندما تكون الإمامة هي المسار الطبيعي للرسالة كما أكدنا في بداية هذا الفصل، وبما أن الإمامة بعد الرسول ﷺ، قد حصرت في اثني عشر إماماً كما جاء في البخاري ومسلم، (أن الأئمة من بعدي اثنا عشر إماماً)، وبما أنه قد مضى منهم أحد عشر إماماً، فلا بد حينئذٍ من أن يكون خاتمهم هو الذي يقيم دولة الإسلام الكبرى، بوصفها الحكمة النهائية من الرسالة كما أكدنا.

وما هو معلوم، أن إقامة هذا الأمر ليس موقوفاً على وجود القائد فقط، وإنما هناك ظروف موضوعية لها علاقة بالواقع التاريخي أيضاً، فإن كانت الظروف مناسبة والنفوس مهيأة خرج، وإلا وجب حفظه إلى حين.

---

(١) كنز الفوائد: ص١٧٣.
(٢) الغيبة: ص٣٢٩.

ولكي نقرّب الصورة السابقة، ونتعرف بنحوٍ ملموس على سبب الغيبة، نمثل الأمر في مثال تصويري، يمكن أن يحاكي الواقع، فلو فرضنا أن هناك منطقةً تعيش في الظلام، وقد حاولت الحكومة المحلية أو إدارة البلدية، أن تنير لهم الشارع الرئيسي في البلدة حتى يعتادوا على النور، ومن ثم تقوم بإنارة المنطقة كاملة، وقد أضاءت هذه الإدارة الشارع بمصباح، وجعلت في مستودعها أحد عشر مصباحاً احتياطياً، حتى إذا تلف المصباح يمكن تبديله، والأمر الطبيعي أن أهل هذه المنطقة يجب أن يكونوا أكثر حرصاً من غيرهم على حفظ هذا المصباح، ولكن الذي حصل أنهم تجرأوا وقاموا بكسر هذا المصباح، ورغم ذلك لم تعاقبهم الإدارة؛ لحرصها على مصلحتهم، فقامت بإحضار المصباح الثاني من المستودع وجعلته مكان الأول، وبالطريقة نفسها تم الاعتداء عليه من جديد وقاموا بكسره، ولأن هذه الإدارة كانت تتعامل بحكمة متناهية وبسعة صدر لا حدود لها، قامت بإحضار المصباح الثالث وجعلته مكان الثاني، ثم تم كسره بالطريقة نفسها، وهكذا الرابع والخامس والسادس والسابع والثامن والتاسع والعاشر والحادي عشر، حتى لم يبق في المستودع إلا مصباح واحد، فهل بعد ذلك يكون من الحكمة أن تحضر الإدارة المصباح الأخير، الذي لا تملك غيره لتُعرّضه أيضاً للكسر، فلا بد حينئذٍ أن تتركهم يعيشون في هذا الظلام، حتى يعرفوا قيمة النور ويأتوا زحفاً إلى هذه الإدارة، لتضع لهم هذا المصباح.

هذا المثال التصويري يحاكي جهل هذه الأمّة بقيمة أهل البيت عليهم السلام، الذين جعلهم الله منارات لهداية الناس، فبيّن الله فضلهم ومكانتهم واختارهم أئمة

وقادة للمؤمنين، فكان أولهم الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام الذي شهد البشر جميعاً بفضله ومنزلته، فبدل أن يلتفوا حوله، ويستنيروا بهدايته، وينعموا بالعدل تحت ظله، عملوا على منابذته وحربه، إلى أن وقع صريعاً في محرابه، مخضباً شيبته الشريفة بدم رأسه، ثم ابنه الحسن عليه السلام الذي قُتل مسموماً، بعد ما انفضَّ من حوله أكثر المسلمين، مفضّلين دنياهم التي كانت عند معاوية، ومن ثم الحسين عليه السلام وفاجعة الطف، التي تصور عمق المظالم التي جرت على أهل البيت عليهم السلام، ومن ثم الأئمة من ولد الحسين الذين شُرِّدوا في البلاد، وقُتلوا وقُتل شيعتُهم، ولم يبق منهم إلا آخرهم، وهو الحجة بن الحسن، الذي تُملأ الأرض عدلاً على يديه.

نحن قد لا نفهم الحكمة من جعل الأئمة اثني عشر دون زيادة، ولكننا لا نفهم أيضاً أن يكون عددهم غير متناهٍ، فطالما جاءت الأخبار مُركِّزة على كون الأئمة من بعد الرسول صلى الله عليه وآله اثني عشر، بما صحّ عند كل الفرق والمذاهب، فإن رحمة الله تقتضي الحفاظ على آخرهم، ولولا تلك الرحمة السابقة من الله لكان يكفي أن يأخذ الله هذه الأمّة بدم الحسين عليه السلام، كما أخذ قوم صالح بسبب ناقة، ومن هنا يمكننا أن نفهم الغيبة، بوصفها مظهراً لرحمة الله بهذه الأمّة.

ولا يمكن أن نفهم تلك الرحمة، إلا بفهمنا لوجود حكمة تقتضي تلك الرحمة، وقد بيّنا في ما سبق بأن خلافة آدم في الأرض كانت تمهيداً لدولة العدل، وهذا ما غاب عن الملائكة فدعاها إلى القول: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾، كأنما خلافة آدم في نظر الملائكة ليس فيها إلا الفساد وسفك الدماء.

وتخوّف الملائكة لم يكن من شخص آدم ﷺ، وإنما من ذريته، وقد كان نزول آدم إلى الأرض مع نزول إبليس إليها، وكان ذلك بداية الصراع بين الحق الذي يتجلّى في أولياء الله، والباطل الذي يتجلّى في أولياء إبليس، ولم يتأخر هذا الصراع كثيراً، فقد بدأت ملامحه في أول ذرية لآدم، فقد كان هابيل امتداداً لإرادة الله، وكان قابيل امتداداً لإرادة إبليس، وقد كان الخلاف الذي نشب بينهما هو أول البداية لسفك الدم والفساد في الأرض.

وهكذا استمر الصراع بين ذرية آدم، فكان منهم الأنبياء والمرسلون وعموم الصالحين، وفي المقابل كان هناك من يمثل إرادة إبليس من جبابرة وطواغيت، وفي خاتمة المطاف، إما أن تغلب إرادة الله فيحكم الأرض الصالحون، ويكون في ذلك ردٌّ عملي على تخوّف الملائكة، وإما أن تغلب إرادة إبليس ويحكم الأرض الظالمون والمفسدون، فتصدق نبوءة الملائكة، وتكون خلافة آدم وبعث الأنبياء بلا حكمة، إذ كيف يجعل الله تعالى فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء، ثم يقول رداً على الملائكة: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾؟

لقد أمهل الله كل هؤلاء الطواغيت الذين أفسدوا في الأرض وسفكوا الدماء، من أجل ذلك اليوم الموعود، فالحكمة من الغيبة إذاً هي ذاتها الحكمة من خلافة آدم، وبعث الأنبياء والرسل، وهي الوصول إلى ذلك اليوم الموعود.

ولا نجد معنًى لخلافة آدم وبعث الأنبياء والرسل إلا لإقامة حكم الله في الأرض، ومن يفهم الدين فهماً لا ينتهي إلى وجوب حكم الأرض بقيادة الصالحين، فكأنما هو يجعل جهاد الأنبياء والرسل والصالحين جهاداً بلا ثمرة،

ورسالة بلا حكمة، فبدل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾(١)، تصبح أن الأرض يرثها عباد إبليس المفسدون، وهذا ما يتمناه إبليس ويعمل على تحقيقه، ولذلك طلب من الله أن يمهله حتى يوم البعث: ﴿قَالَ رَبِّ فَأَنظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ﴾(٢)، أي إلى يوم القيامة، ولكن الله لم يُمضِ له هذا الطلب، لأن هناك أجلاً يُهزم فيه إبليس، ويُفسح فيه المجال للصالحين، ولذا قال تعالى ردّاً على طلبه: ﴿قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ الْوَقْتِ الْمَعْلُومِ﴾(٣)، فلم يكتف بالقول إنك من المنظرين، وهو كافٍ للإجابة، كما أنه لم يقل: إنك من المنظرين إلى يوم يبعثون، كما هو طلب إبليس، وإنما إلى يوم الوقت المعلوم، فهناك وقت معلوم عند الله، يمثل نهاية المُهْلَة لإبليس، وهذا اليوم الذي لا يعلمه إلا الله، هو اليوم الذي يقف فيه الفساد وسفك الدماء ويُغَلُّ فيه إبليس.

ومن هنا، نفهم رد الله سبحانه على الملائكة عندما تخوفت من خلافة آدم بقولها: ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ﴾، فرد الله بقوله: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾، وما لا تعلمه الملائكة وهو معلوم عند الله، كان هو الرد على تخوّف الملائكة من الفساد وسفك الدماء، ولا نجد في البين ردّاً غيره، فما تُرى ما هو الرد المناسب لتطمين الملائكة التي تخاف من أن تكون الأرض محلاً لوراثة

---

(١) سورة الأنبياء: ١٠٥.

(٢) سورة الحجر: ٣٦.

(٣) سورة الحجر: ٣٧-٣٨.

الظالمين والمفسدين؟ نحن لا نجد إلا أن يكون في علم الله يوم موعود يكون بداية لدولة الصالحين، ودحر إبليس وأنصاره من المفسدين، وهذا اليوم هو ذاته اليوم الذي جعله الله نهاية مُهْلة إبليس: ﴿ قَالَ فَإِنَّكَ مِنَ ٱلْمُنظَرِينَ ﴿٣٧﴾ إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْوَقْتِ ٱلْمَعْلُومِ ﴾، فيصبح يوم الوقت المعلوم هو بداية حكومة الصالحين، وهذا مالم تكن تعلمه الملائكة التي رأت حكومة الظالمين والمفسدين، ولم تر حكومة عباد الله الصالحين.

وإذا كان الأمر كما قدمت: وأن الأرض يرثها الصالحون، فإن المعلوم بالضرورة، أنهم عباد الله المنتجبون المصطفون من الأنبياء والأئمة، فلا بد من أن تكون هذه الدولة على يد آخرهم.

والسؤال: إذا كان الله قد اختار بعلمه منذ عالم الأزل من خلقه بعض الأنبياء والمرسلين والأئمة الطاهرين، فلماذا أخّر الله هذا الأمر إلى آخر هؤلاء المصطفين؟ ولماذا لم يقم دولة العدل على يدي أي واحد منهم، وكلهم يصلح لهذا الأمر، وخاصة منهم الأنبياء أولي العزم، وآخرهم النبي محمد ﷺ؟.

ولكي نتمكن من الإجابة على هذا السؤال، الذي يمهد لنا الطريق إلى فهم الغيبة والحكمة منها، لا بد من أن يرتكز فهمنا على وجود حكمة من بعث الأنبياء والرسل، وأن بعثهم لم يكن عبثاً، وإنما لتحقيق هدف يشترك فيه كلهم، بحيث يقتضي هذا الهدف ترتيبهم على الشكل الذي تم. وإذا أصبح هذا الأمر من بديهيات وعينا الديني، تصبح الإجابة لدينا واضحة، وهي كما يأتي:

أولاً: إن إرادة الله تعالى هي التي ترسم هذه الأهداف للأنبياء والرسل، وليس لإرادة الإنسان حقٌ في تغييرها أو تبديلها.

ثانياً: إن إرادة الإنسان هي المسؤولة عن تطبيق هذه الأهداف، وإنزالها إلى أرض الواقع، وهي الأمانة التي حمّلها الله للإنسان، بعد أن أشفقت عن حملها السماوات والأرض: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾(١)، فحمل الإنسان المسؤولية دون أن تتدخل إرادة الله تعالى لإكراهه عليها، وبذلك أصبح الإنسان حرّ الاختيار، ومسؤولاً عن اختياره: ﴿أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾(٢).

ثالثاً: إن حكمة الله تقتضي التدرج في هذه الأهداف وصولاً إلى الهدف النهائي.

رابعاً: إن الهدف النهائي لكل الأنبياء، هو التوحيد في كل الأرض، بحيث لا يبقى هناك مشرك، وإقامة العدل والقسط في الأرض، بحيث لا يكون هناك ظلم أو فساد، وفي المقابل هناك إبليس الذي هدفه الشرك، وإقامة الفساد وسفك الدماء في الأرض.

خامساً: إن الوصول إلى الغاية التي هدف إليها الأنبياء، ليس موقوفاً على إرادة الله فقط، وإنما أجرى الله الأمور بأسبابها الطبيعية، فطالما أن إرادة الإنسان هي المسؤولة عن تطبيق هذه الأهداف، فإن إرادة الله تقتضي إرسال الأنبياء

---

(١) سورة الأحزاب: ٧٢.
(٢) سورة هود: ٢٨.

للناس هدايتهم وإرشادهم لما فيه صلاحهم، وإرادة الإنسان يدور أمرها بين الطاعة والانقياد لهم، وبين الجحود والكفر بهم، أو حتى محاربتهم وقتلهم، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾(١).

والجمع بين هذه النقاط، يتضمن الإجابة عن السؤال الذي تقدّم، فالأمر ليس موقوفاً على إرادة الله فقط، ولو كان كذلك خلق الله الناس مؤمنين مطيعين كما جعل الملائكة، وإنما امتحن الله خلقه بطاعة رسله، ولم يجبرهم على هذه الطاعة، ولكن الإنسان بظلمه وجهله حمل هذه المسؤولية: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾(٢)، وتمرد بظلمه وجهله على أنبياء الله ورسله وتبع أهواءه التي زينها له إبليس، وليس لنا أن نتوقّع أن ينوب الله عنا في محاربة الظلم والفساد الذي انتشر، لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم.

ومن لم تتضح له الإجابة بعد نرجع به إلى المثال التصويري نفسه الذي قدمناه، فعندما لم يبقَ في مستودعات الإدارة، إلا مصباح واحد من مجموع اثني عشر مصباحاً كما مثلنا، فحينئذٍ يصبح إخراج هذا المصباح وتعريضه للكسر إفشالاً لخطة الإدارة، بما يعني فقد الأمل نهائياً في أن ترى تلك المنطقة نوراً، أما حفظه وعدم إخراجه فيمثل أملاً في أن تُضاء تلك المنطقة إذا عرف أهل هذه المنطقة قيمة هذا المصباح.

والأمر نفسه مع بقية الله الموعود بإقامة العدل ودولة التوحيد، فإن الله لم

(١) سورة الإنسان: ٣.
(٢) سورة الأحزاب: ٧٢.

يصطفِ جميع خلقه، وإنّما اصطفى عدداً محدوداً منهم، فعندما أظهرهم الله جميعاً، تعامل الناس معهم بظلمهم وجهلهم، ولو اتّبع الناس جميعاً أيّ واحد من هؤلاء المصطفين، لأقاموا دولة العدل والتوحيد، ولأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم.

فالحكمة تقتضي حفظ آخر هؤلاء المصطفين، حتى يعرف ناسٌ فضله ومكانته، حين تحار بهم السبل وتَسوَدُّ الدنيا أمامهم، وبعد أن تُملأ الدنيا ظلماً وجوراً حينئذٍ تتعلق القلوب بالمنقذ الذي أعدّه الله لإقامة العدل والقسط.

يقول الشهيد محمد باقر الصدر ﵀ في هذا الخصوص: «وعلى هذا الضوء ندرس موقف الإمام المهدي ﵇، لنجد أن عملية التغيير التي أعدّ لها، ترتبط من الناحية التنفيذية، كأي عملية تغيير اجتماعي أخرى، بظروف موضوعية تساهم في توفير المناخ الملائم لها، ومن هنا كان من الطبيعي أن تُوقَّت وفقاً لذلك، ومن المعلوم أن المهدي ﵇ لم يكن قد أعدّ نفسه لعمل اجتماعي محدود، ولا لعملية تغيير تقتصر على هذا الجزء من العالم أو ذاك؛ لأنّ رسالته التي اُدُّخر لها من قبل الله سبحانه وتعالى هي تغيير العالم تغييراً شاملاً، وإخراج البشرية كل البشرية من ظلمات الجور إلى نور العدل، وعملية التغيير الكبرى هذه لا يكفي في ممارستها مجرد وصول الرسالة والقائد الصالح، وإلا لتمّت شروطها في عصر النبوة بالذات، وإنما تتطلب مناخاً عالمياً مناسباً، وجواً عاماً مساعداً، يحقق الظروف الموضوعيّة المطلوبة لعملية التغيير العالمية.

فمن الناحية البشرية، يعتبر شعور إنسان الحضارة بالنفاد، عاملاً أساسياً في

خلق ذلك المناخ المناسب لتقبل رسالة العدل الجديدة، وهذا الشعور بالنفاد، يتكون ويترسخ من خلال التجارب الحضارية المتنوعة، التي يخرج منها إنسان الحضارة مثقلاً بسلبيات ما بنى، مدركاً حاجته إلى العون، متلفتاً بفطرته إلى الغيب، أو إلى المجهول»[1].

أما وجود المهدي ﷺ حياً بين ظهراني هذه الأمّة، بدل أن يولد قبل مهمته بمدّة محدودة، فإنه يكرس مسؤولية الأمّة تجاه قضيته وإقامة دولته، بحيث يصبح لإرادة الناس دخل في خروجه، بترك الظلم وإصلاح النفس واللجوء إليه طلباً لخروجه، لأن الله لا يفرض إرادته على الناس، وكل ما عليه هو أن يوجد لنا هذا المصلح الذي يقودنا، وقد أوجده، ويبقى الأمر معلقاً على إرادة الناس، بتهيئة النفوس على طاعته والانقياد له، وحينئذٍ يصبح وجوده حياً في هذه الأمّة، شاهداً على تقصيرنا وإسرافنا وظلمنا لأنفسنا، وحينئذٍ يكون حافزاً لنا يدفعنا دوماً إلى الأمام؛ من أجل التحلّي بقيم الحق والعدل والالتزام؛ لأن العمل هو الطريق إلى الفرج: «إن أفضل الأعمال إنتظار الفرج»[2]، وعندئذٍ يصبح الجميع مسؤولين أمام هذه المهمة، وهذا ما يجعل قضية الغيبة تنسجم مع فلسفة الإسلام وحكمته؛ بأن تكون كل معتقداته محقّقة للتكامل الإنساني.

أما لو لم يكن قد ولد بعد كما يعتقد الآخرون، فلا يكون الأمر معلّقاً بإرادة الإنسان، وإنما بإرادة الله التي لم توجده بعد، فلو تخلّت إرادة الله فما عساها أن

---

(١) بحوث حول المهدي: ص ٧٩-٨٠.
(٢) بحار الأنوار: ٥٢/ ١٢٤.

تفعل إرادة الإنسان، وحينئذٍ يصبح الإنسان محبَطاً مستلباً أمام الظروف، ومستكيناً للواقع، طالما لم يكن منتظراً للفرج.

مرجعية الفقهاء .. الامتداد الرساليّ في عصر الغيبة

إذا نظرنا للتشيّع بوصفه واقعاً ملموساً، أو حركةً اجتماعية، نجده ظاهرة إنسانية لها خصوصياتها الحضارية، فهو أولاً أحد مكونين لبنية الواقع الإسلامي، وثانياً يمتاز على المكون الآخر بكونه إطاراً اجتماعياً متفاعلاً ومنضبطاً ضمن إطار قيادة دينية، فإذا جاز لنا التفريق بين الإسلام بوصفه مبدأ، وبين الإنسان المسلم بوصفه نموذجاً لذلك المبدأ، يجوز لنا القول: إن النموذج الشيعي أكثر انضباطاً بقيم الإسلام من المكون الآخر.

وللتدليل على ذلك يجب أن نفرق بين نوعين من طرق التقييم والدراسة، طريقة تستهدف البعد الحضاري والامتداد التاريخي للطائفة، وطريقة أخرى تستهدف المكون العقائدي والفكري، والفرق في أن الأولى تقترب من الواقع، والأخرى تقترب من العقل وآليات الوعي والفهم، والأمر الذي نقصده هو الكشف عن البعد الخارجي للكيان الشيعي.

والتشيع ضمن البعد التاريخي يمثل تيار الرفض والمعارضة لكل أشكال الهيمنة، بعكس المكون الآخر الذي مازال يمثل تيار الموالاة لكل الأنظمة السياسية التي حكمت، صحيح أن التشيع قد ضحّى بالكثير في سبيل هذا المبدأ، ومازال يعاني من عداوات وثارات توارثت مع الأيام؛ ولكنه ربح دينه وعقيدته،

ولم يعترف بأية سلطة حتى وإن كانت من كبار الصحابة، طالما لم تكن بسلطان من الله، وحافظ بذلك على مكوناته الدينية والثقافية بنحوٍ مستقلٍ عن أي نظام سياسي، ولم يضطر يوماً للتنازل عن أي مبدأ مجاراة لأية هيمنة سياسية، وقد ساعده في ذلك وضوح فكرته، وترابط أتباعه في نظام دقيق يتصل بقمة الهرم الشيعي، وهم الفقهاء والمراجع.

والتشيع في عمق معناه هو الولاية والإمامة، وإذاك لا يستقيم إلا ضمن حالة اجتماعية تنتظم في شكل هرمي وصولاً للقيادة، الأمر الذي يركّز على أن الكفر بالطاغوت لا يتحقق إلا بالانخراط في صف أولياء الله.

فالتوحيد كما قدمنا سابقاً ليس حالة نظرية، أو إيمان قلبي يرتبط بقضية غيبية فقط، وإنما هو تجلٍ عملي في واقع الحياة؛ لأنه هو الاستثناء الوحيد الذي ينبثق من ضمير الرفض (لا إله... إلا الله)، ولا يتحقق ذلك الرفض إلا بواقع بديل يمثل ولاية الله، فإذا كان الرفض ينطلق من صميم الواقع المزيف والكفر به، فإن التوحيد يتجلى في الواقع الذي يمثل الحق والتسليم له: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا﴾[1]، صحيح أن الكفر بالطاغوت مقدّمٌ على الإيمان بالله، ولكن الإيمان بأولياء الله والتسليم لهم هو الذي يحقق الكفر العملي بالطاغوت، في حقيقة الأمر، فيصبح التوحيد بذلك واقعاً عملياً، وتجسيداً خارجياً لحقيقة الولاء، قال تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

(١) سورة البقرة:٢٥٦.

﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾(١)، وليس حالة نظرية، تحقّق الإيمان بالله بوصفه قضية غيبية، وتدين بالولاء للطواغيت بوصفها حالة عملية، قال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ﴾(٢)، فإذا كان الدين دعوة للتوحيد، فحينئذٍ يكون التشيّع هو التطبيق العملي لذلك التوحيد.

والإسلام بوصفه منظومة من القيم يقع على رأسها التوحيد لا يعدو كونه إطاراً نظرياً ما لم يجد طريقه إلى الواقع، الأمر الذي لا يمكن تصوره بدون قيادة تمثل الضامن لهذا التطبيق؛ لأن الرسالة إنما تتحقق بما لها من امتداد في الواقع، ولا يمكن أن نتصور مجتمعاً إسلامياً يمثل امتداداً للرسالة، من غير أن يكون على رأسه فقيه، وهذا ما عليه الشيعة بخلاف المذاهب الأخرى، فمذاهب أهل السنة لم تفرز نظاماً مرجعياً واضحاً، يجعل الدينَ فيه شرطاً للطاعة والولاء، واستبدلوا السمع والطاعة بذلك النظام المرجعي لكل من حكم، ونصوصهم في ذلك متضافرة، ناهيك عن الواقع الذي يشهد بذلك.

ومن هنا نفهم مدى الحرص الشيعي على دور المرجعية الدينية، فبعد غيبة الإمام الحجة ، ارتبط الشيعة بالفقهاء بوصفهم ضماناً لاستمرار المسيرة الرسالية، وسيادة الفقيه عند الشيعة إنما هي تابعة لسيادة الدين، فلا يتقدّم لهذا المنصب إلا أكثرهم علماً وورعاً وزهداً، فقد جاء في وصية الإمام الحجة

---

(١) سورة المائدة: ٥٦.
(٢) سورة النساء: ٦٠.

لشيعته في عصر الغيبة: «من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»(١)، فالضابط للمرجعية هو الفقه والورع، ولتحقيق هذا الشرط اهتم الشيعة بالمؤسسة العلمية التي تسمى بالحوزة، وقد توارث الشيعة هذه المؤسسة العملاقة منذ زمن الأئمة ﷺ وإلى اليوم، وقد تكفلت ضمن ضوابط دقيقة، تخريج عشرات المجتهدين، الذين نالوا درجات عالية من الفقه والعلم.

والمهم في الأمر، أن المؤسسة الحوزوية لا تفرض مرجعاً محدداً على المقلِّد، وإنما المكلَّف هو الذي يختار لنفسه من بين المجتهدين مرجعاً له، فهي بالنتيجة انتخاب جماهيري شعبي، لا تتدخل فيه الدعاية والترغيب، فالإنسان المسلم في ضمن الدائرة الشيعية، إما أن يكون مجتهداً قادراً على استنباط الأحكام الشرعية، أو مقلِّداً للفقيه الجامع لشرائط الاجتهاد، ويبقى باب الحوزة مفتوحاً أمام الجميع، لمن يرى في نفسه أهلية التعلّم والاجتهاد.

والمرجعية الدينية في ضمن التصور الموجود هي مصدر فخر الشيعة وعزتهم؛ لأنهم دون غيرهم من المذاهب استطاعوا أن يوجدوا لأنفسهم نظاماً على رأسه العلماء: «فكيف ما كنتم يولى عليكم»(٢)، فالمجتمع الذي يدفع لصدارته الفقهاء والعلماء، هو خير نموذج للمجتمع الذي أراده الإسلام، ولا أتصور أن هناك منصفاً لا يرى أن النظام المرجعي عند الشيعة، هو الخيار الأمثل لأي مجتمع

(١) الاحتجاج للطبرسي: ج ٢، ص ٢٦٣.
(٢) مسند أحمد: ٤/ ٤٣٧.

إسلامي، ولا بديل عن ذلك على المستوى النظري - طالما أن المجتمع يتصف بكونه مسلماً -، ولا على المستوى العملي؛ فواقع الحال دالٌّ على أن الدين أصبح مطيةً في يد السلطان.

فالمجتمع الشيعي مستقل بكيانه غيرُ مرتهن لغيره، ولقد كان ذلك مصدراً لعداء الأنظمة الحاكمة والمذاهب التي تحتمي بها، رغم أن الشيعة أكثر انضباطاً بحقوق المواطنة والعيش المشترك، وأكثرهم تعقلاً في التعامل مع المخالف، إلا أن استبداد الأنظمة لا يقبل أن يكون هناك ولاء لغيره، وقد خسر الشيعة كثيراً بسبب الانتماء المرجعي، فهُمِّشوا، وحوصروا، واستُضعفوا، وسُجنوا، وهُجِّروا،... ورغم ذلك، ظلت المرجعية هي العلم الذي يرفرف على رؤوس الشيعة.

وكشاهد على تصدي المرجعية لشؤون الأمّة، ودليل على مدى تأثير الزعامة الدينية على نفوس الشيعة، نُذكّر هنا بدور المرجعية في إسقاط آخر امبراطوريتين إيرانيتين عرفتها بلاد فارس، هما الامبراطورية القاجارية في نهاية القرن التاسع عشر، والامبراطورية الشاهنشاهية البهلوية في نهايات القرن العشرين.

ففي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر اضطر ناصر الدين شاه القاجاري، الى التراجع عن قانون منح امتياز التنباك (التبغ) للإنجليز، وذلك بسبب الضغط الكبير الذي شكلته فتوى المجدد الشيرازي بتحريم التبغ، (التي عرفت بثورة التنباك)، وقد وصل تأثير هذه الفتوى إلى داخل أسوار القصر القاجاري، حيث قامت زوجة السلطان نفسها بتحطيم كل أدوات التدخين في

القصر، وكان ردُّها حاسماً، عندما استنكر زوجها هذا الفعل، بقولها: (إن الذي حلّلني عليك حرّم استعمال التنباك اليوم).

الشيء نفسه حصل في ثورة الإمام الخميني، على امبراطورية محمد رضا بهلوي في نهاية السبعينات، عندما اصطدم الشاه بفتاوى العلماء الذين حرموا إعانة الحاكم الظالم على شعبه، الأمر الذي جعل الحرس الامبراطوري الخاص وهم «الخالدون»، يتخلّون عن حماية النظام وإعانته، ولم ينفرط عقد نظام محمد رضا بهلوي، إلا بعد أن انفرط عقد حرسه «الخالدون»، وقرّروا الالتحاق بالشعب عملاً بفتوى العلماء.

الواقع الشيعي كله شاهد على مدى العلاقة التي تربط القاعدة بقمة الهرم، ولا شيء هناك يحقق ذلك الرابط سوى الدين والالتزام بالأحكام، ولولا ذلك الحرص على الدين، لما دفع الشيعة أخماس أرباحهم سنوياً للمرجعية الدينية، الأمر الذي جعل المؤسسة الدينية مستقلة، وغنية عن مد اليد لطلب العون من أي نظام سياسي موجود، بخلاف المؤسسة الدينية للمذاهب السنية، التي أصبحت جزءاً من إدارات الدولة، مما جعلها دوماً رهينة لسياسة النظام الحاكم، فالدولة هي التي تعيّن المفتي، ووزير الأوقاف، وإدارة الزكاة، وتتدخل حتى في شؤون التعليم في الجامعات الإسلامية، ولم نر في كل التاريخ، أن المؤسسة الدينية السنية تمردت على حكومة من الحكومات التي حكمت.

وهذه الإشارة كافية الدلالة، على أن فكرة المرجعية منبثقة من صميم الإسلام، وأنها الطريق الذي يحقق سيادة الدين، وبذلك نكون قد شدّدنا على

مدى انسجامها مع فلسفة الإسلام الكبرى، وهي التكامل على المستوى الفردي والاجتماعي.

وفي ختام هذا العنوان، أسرد بعض الأحاديث والآراء التي زخرت بها مصادر السنة، في ضرورة السمع والطاعة للحاكم حتى وإن كان ظالماً، وهي الأحاديث التي تطرب لها آذان كل الطغاة، الذين أمرنا الله بمقاطعتهم والكفر بهم، فكل من يرفض المرجعية الدينية للفقيه، لا طريق أمامه إلا الوقوع في أحضان الطاغوت.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «عَلَيْكَ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِي عُسْرِكَ وَيُسْرِكَ، وَمَنْشَطِكَ وَمَكْرَهِكَ، وَأَثَرَةٍ عَلَيْكَ»(١).

وعَنْ وائل بن حجر – رضي الله عنه – قَالَ: «سَأَلَ سَلَمَةُ بْنُ يَزِيدَ الْجُعْفِيُّ رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وسلم، فَقَالَ: يَا نَبِيَّ اللهِ، أَرَأَيْتَ إِنْ قَامَتْ عَلَيْنَا أُمَرَاءُ يَسْأَلُونَا حَقَّهُمْ وَيَمْنَعُونَا حَقَّنَا فَمَا تَأْمُرُنَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ؟ ثُمَّ سَأَلَهُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ؟ ثُمَّ سَأَلَهُ فِي الثَّانِيَةِ أَوْ فِي الثَّالِثَةِ، فَجَذَبَهُ الأَشْعَثُ بْنُ قَيْسٍ، وَقَالَ: اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا فَإِنَّمَا عَلَيْهِمْ مَا حُمِّلُوا وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ»(٢).

وعن حذيفة – رضي الله عنه – قال: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: «يَكُونُ بَعْدِي أَئِمَّةٌ لايَهْتَدُونَ بِهُدَايَ وَلايَسْتَنُّونَ بِسُنَّتِي، وَسَيَقُومُ فِيهِمْ رِجَالٌ قُلُوبُهُمْ قُلُوبُ الشَّيَاطِينِ فِي جُثْمَانِ إِنْسٍ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ أَصْنَعُ يَا رَسُولَ اللهِ إِنْ أَدْرَكْتُ ذَلِكَ؟، قَالَ:

---

(١) صحيح مسلم: حديث رقم ١٨٣٦.

(٢) صحيح مسلم: حديث رقم ١٨٤٦.

تَسْمَعُ وَتُطِيعُ لِلأَمِيرِ، وَإِنْ ضُرِبَ ظَهْرُكَ، وَأُخِذَ مَالُكَ، فَاسْمَعْ وَأَطِعْ»(1).

وعن عَوْف بْنِ مَالِكٍ الأَشْجَعِيِّ يَقُولُ: «سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ ﷺ، يَقُولُ: خِيَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُحِبُّونَهُمْ وَيُحِبُّونَكُمْ، وَتُصَلُّونَ عَلَيْهِمْ وَيُصَلُّونَ عَلَيْكُمْ ، وَشِرَارُ أَئِمَّتِكُمُ الَّذِينَ تُبْغِضُونَهُمْ وَيُبْغِضُونَكُمْ، وَتَلْعَنُونَهُمْ وَيَلْعَنُونَكُمْ، قَالُوا: قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ، أَفَلا نُنَابِذُهُمْ عِنْدَ ذَلِكَ؟، قَالَ: لا، مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاةَ، لا مَا أَقَامُوا فِيكُمُ الصَّلاةَ، أَلا مَنْ وَلِيَ عَلَيْهِ وَالٍ فَرَآهُ يَأْتِي شَيْئاً مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ، فَلْيَكْرَهْ مَا يَأْتِي مِنْ مَعْصِيَةِ اللهِ، وَلا يَنْزِعَنَّ يَداً مِنْ طَاعَةٍ»(2).

وعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: « مَنْ كَرِهَ مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئاً فَلْيَصْبِرْ، فَإِنَّهُ مَنْ خَرَجَ مِنَ السُّلْطَانِ شِبْراً مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»(3).

وعَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: «قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللهِ، لا نَسْأَلُكَ عَنْ طَاعَةِ مَنِ اتَّقَى، وَلَكِنْ مَنْ فَعَلَ وَفَعَلَ، فَذَكَرَ الشَّرَّ، فَقَالَ: اتَّقُوا اللهَ، وَاسْمَعُوا وَأَطِيعُوا»(4).

وغيرها من الأحاديث التي لا تجد في بابها نصاً يعارضها، وعلى ذلك كان إجماعهم، يقول الإمام أحمد: «ومَن خرج على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه، وأقرّوا له بالخلافة بأي وجه كان بالرضا أو بالغلبة، فقد شقّ هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله ، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية»(5).

---

(1) المصدر السابق: حديث رقم ١٨٤٧.
(2) المصدر السابق: حديث رقم ١٨٥٦.
(3) البخاري: حديث رقم ٧٠٥٣، ومسلم: حديث رقم ١٨٥١.
(4) ابن أبي عاصم في السنة: حديث رقم ١٠٦٩.
(5) أصول السنة: حديث رقم ٢٧.

وَقَالَ أبو الحسن الأشعري: «وأجمعوا عَلَى السمع والطاعة لأئمة المسلمين،.. من بَرٍّ وفاجر، لا يلزم الخروج عليهم بالسيف، جار أو عدل»(١).

وَقَالَ الآجري: «من أُمِّر عليك من عربي أو غيره، أسود أو أبيض، أو أعجمي، فأَطِعه في ما ليس لله عَزَّ وَجَلَّ فيه معصية، وإن ظلمك حقاً لك، وإن ضربكَ ظلماً، وانتهكَ عِرضَكَ وأخذ مالك، فلا يحملك ذَٰلِكَ عَلَى أن تَخْرُجَ عليه سيفُك حتَّى تقاتله، ولا تَخْرُج مع خارجيٍّ حتَّى تقاتله، ولا تُحَرِّض غيرك عَلَى الخروج عليه، ولكن اصبر عليه»(٢).

وقال الطحاوي في عقيدة أهل السنة: «ولا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يداً من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله – عز وجل – فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة»(٣).

وقال الحافظ: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلِّب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه لِمَا في ذَٰلِكَ من حقن الدماء وتسكين الدهماء»(٤).

وقال العلاّمة ابن عثيمين: «الإمام هو وليُّ الأمر الأعلى في الدولة، ولا يُشترط أن يكون إماماً عاماً للمسلمين؛ لأن الإمامة العامة انقرضت من أزمنة متطاولة

(١) رسالة إلى أهل الثغر: ص٢٩٦.
(٢) الشريعة: ص٤٠.
(٣) شرح العقيدة الطحاوية: ١/ ٣٧٩، ابن أبي العز الحنفي(ت٧٩٢)، المكتب الإسلامي – بيروت(د.ت).
(٤) الفتح: ١٣/ ٧.

... من عهد أمير المؤمنين عُثمان بن عفّان... وما زال أئمة الإسلام يدينون بالولاء والطاعة لِمن تأمّر على ناحيتهم، وإن لَم تكن له الخلافة العامة...»[1].

ويقول الإمام أبو عثمان الصابوني (ت ٤٩٩ هـ): «ويرى أصحاب الحديث الجمعة والعيدين وغيرهما من الصلوات خلف كل إمام مسلم برّاً كان أو فاجراً، ويرون الدعاء لهم بالتوفيق والصلاح، ولا يرون الخروج عليهم وإن رأوا منهم العدول عن العدل إلى الجور والحيف»[2].

ولقد ذكر هذا الإجماع جمع من العلماء، منهم النووي؛ إذ قال: «وأما الخروج عليهم وقتالهم فحرام بإجماع المسلمين، وإن كانوا فسقة ظالمين»[3].

ونقله ابن حجر عن ابن بطال فقال: «وقد أجمع الفقهاء على وجوب طاعة السلطان المتغلّب والجهاد معه، وأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من حقن الدماء وتسكين الدهماء...، ولم يستثنوا من ذلك إلا إذا وقع من السلطان الكفر الصريح ...»[4].

وقد سئل ابن عثيمين: ما حكم الإضراب عن العمل في بلد مسلم، للمطالبة بإسقاط النظام العلماني؟

فأجاب:

«هذا السؤال، لاشك أنّ له خطورته بالنسبة لتوجيه الشباب المسلم، وذلك

---

(١) الشرح الممتع: ٨/ ١٢.
(٢) عقيدة أصحاب الحديث: ص ١٠٦.
(٣) شرح صحيح مسلم: ١٢/ ٢٢٩.
(٤) فتح الباري: ١٣/ ٧.

أن قضية الإضراب عن العمل، سواء كان هذا العمل خاصاً أو بالمجال الحكومي، لا أعلم له أصلاً من الشريعة يبنى عليه، ولا شك أنه يترتب عليه أضرار كثيرة، حسب حجم هذا الإضراب شمولاً، وحسب حجم هذا الإضراب ضرورة، ولا شك أنه من أساليب الضغط على الحكومات، والذي جاء في السؤال، أن المقصود به إسقاط النظام العلماني، وهنا يجب علينا إثبات أن النظام علماني أولاً، ثم إذا كان الأمر كذلك، فليعلم أن الخروج على السلطة لا يجوز، إلا بشروط بيّنها النبي - صلى الله عليه و[آله] وسلم - كما في حديث عبادة بن الصامت - رضي الله عنه - قال: «بايعنا رسول الله- صلى الله عليه و[آله] وسلم على السمع والطاعة في منشطنا ومكرهنا وعسرنا ويسرنا وأثرة علينا، وأن لا ننازع الأمر أهله، قال: إلا أن تَرَوا كفراً بواحاً عندكم فيه من الله برهان».

الشرط الأول: أن تَرَوا بمعنى أن تعلموا علماً يقينياً بأن السلطة قد ارتكبت كفراً.

الشرط الثاني: أن يكون الذي ارتكبته السلطة كفراً، فأما الفسق فلا يجوز الخروج عليهم بسببه مهما عظم.

الشرط الثالث: بواحاً أي معلناً صريحاً لا يحتمل التأويل.

الشرط الرابع: عندكم فيه من الله برهان، أي مبني على برهان قاطع من دلالة الكتاب والسنة أو إجماع الأمّة فهذه أربعة شروط .

والشرط الخامس: يؤخذ من الأصول العامة من الدين الإسلامي وهو قدرة

هؤلاء المعارضين على إسقاط السلطة؛ لأنه إذا لم يكن لديهم قدرة، انقلب الأمر عليهم لا لهم، فصار الضرر أكبر بكثير من الضرر المترتب على السكوت على هذه الولاية، حتى تقوى الجبهة الأخرى المطالبة بدين الإسلام.

فهذه الشروط الخمسة، لا بد منها لإسقاط الحكم العلماني في البلاد، فإذا تعيّن أن الإضراب يكون سبباً لإسقاط الدولة، أو لإسقاط الحكم، بعد الشروط التي ذكرناها، فإنه يكون لا بأس به، وإذا تخلّف شرط من الشروط الأربعة، التي ذكرها الرسول - صلى الله عليه و[آله] وسلم -، والشرط الخامس الذي ذكرنا أن قواعد الشريعة تقتضيه، فإنه لا يجوز الإضراب، ولا يجوز التحرّك لإسقاط نظام الحكم.

ونحن هنا لا نقول إلا ما قاله تعالى: ﴿أَفَمَن يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَن يُتَّبَعَ أَمَّن لَّا يَهِدِّي إِلَّا أَن يُهْدَىٰ فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾(1)، وما قاله سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَن يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَن يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾(2).

الشيعة .. وعاشوراء الحسين عليه السلام

لا يمكن أن نحقق فهماً لعاشوراء الحسين عليه السلام، ونحن نتصور أنها حادثة احتفظت بها الذاكرة فحسب، كأي قضية فلكلورية؛ أو أنها حالة مأساوية فقط،

(١) سورة يونس: ٣٥.
(٢) سورة النساء: ٦٠.
(٣) الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات - محمد بن صالح العثيمين: ج١ ص ٢٨٤- ٢٨٥- ٢٨٦- ٢٨٧.

لامست العاطفة الإنسانية، فوجدت طريقها إلى الوجدان الشيعي؛ لأن بقاء الحدث في النفوس مئات السنين أمر مخالف لطبيعة العاطفة المحكومة بالنسيان، فالحالة العاطفية ليست أبدية وإنما مهددة دوماً بمتغيرات الحياة، لذا لا يمكن للإنسان أن يحتفظ بعُلقة عاطفية إلا في ضمن حقبة زمنية محدودة؛ فالمتغيرات التي تختزنها مجريات الحياة، لا يمكن استيعابها والتفاعل معها إلا بعاطفة متغيرة تسمح بالنسيان، فكلما ابتعد الإنسان عن الحدث الذي ولّد العاطفة، كلما خفت تلك العاطفة وتلاشت.

وبالنتيجة، إن الأمر الذي لا يمكن نسيانه، هو الأمر الذي تبقى علاقة الإنسان به، فعدم نسيان حدث ما، هو الذي يجعل للعاطفة وجوداً، وليس وجود العاطفة هو الذي يبقي الحدث، ومن هنا، فلا بد من البحث عما يُبقي الحدث ويخرجه من دائرة النسيان، وليس العاطفة التي هي نتاج لبقاء نفس الحدث في نفوس الناس.

إن الحدث الذي يُكتب له الخلود هو الحدث الذي يمكن إعادة إنتاجه ضمن السياقات التاريخية المتجددة، ولا يمكن أن يرتقي أي حدث إلى هذا المستوى مالم يتّسم بديناميكية تتجاوز الظرف الزمني الخاص الذي ولد فيه الحدث، والديناميكية هنا وصف للحدث لا للظرف التاريخي الذي لا يمكن أن يتكرر.

فالماضي غير الحاضر، وما كان لا يصبح ما هو كائن، فمقولة: التاريخ يعيد نفسه، تكتسب أهميتها ضمن السياق المعرفي، الذي يتعامل مع دلالات الحدث،

لا مع الظرف الذي وجد فيه الحدث، فالدلالة قضية متحركة، قادرة على إنتاج نفسها في ظروف زمنية مشابهة.

وإعادة إنتاج الحدث ليست عملية تكرار رتيبة، طالما أنها تراعي ظروف المرحلة، وثبات العنوان لا يعني أبداً ثبات المحتوى، كما أن ثبات القوانين لا يعني أبداً جمود الحياة وتوقفها؛ فالحياة حركة سريعة ومتلاحقة يتغير معها كل شيء، ومع ذلك هنالك حقائق تكتسب الثبات، لا لكونها خارجة عن إطار الزمن، وإنما لها من الحركة بمقدار ما للزمن من حركة، فكلما كان هنالك متغيرات، اتسعت هذه الحقائق بمقدار تلك المتغيرات.

فالجمال مثلاً حقيقة لها حضورها الدائم عند كل جميل، فالذي يمكن أن يتغير هو ما يكون جميلاً، أما الجمال فلا يتنازل عن شيء إلا ويجد لنفسه شيئاً آخر يكون مظهراً له، فالقول: (هذه الزهرة جميلة) قابل للتغيير، أما الجمال الذي اتصفت به الزهرة فلا يتغير، لأنه وصف لكل جميل، وجد أم لم يوجد.

ومن هنا نكتشف أن هناك منظومة من القيم، هي أصل الحياة ومظهر الوجود، بها تتجلى حقائق الأشياء، وفي الوقت نفسه قادرة على الجري والانطباق بالسرعة نفسها التي تحدثها حركة الأشياء، مثل العدل والكرامة والرحمة والحرية... وكل قيم الكمال والجمال في الوجود.

وهذه القيم هي المدخل الوحيد لفهم الحياة، فكل الأشياء تكتسب من الأهمية والحق بمقدار ما تمثله من تلك القيم، فقيمة الحدث بقيمة القيمة التي يجسدها، فتقييم الإنسان فرداً أو جماعة، وتقييم الحراك الإنساني سياسياً واقتصادياً

واجتماعياً، أو على مستوى الحدث التاريخي، كلها تُفهم وتُقيّم بمعيارية تلك القيم، فهي الحاضرة دوماً مع الإنسان في كل مكان وزمان.

وبمقدار مدخلية هذه القيم لفهم الحياة، تكون مدخلاً أيضاً لفهم الدين، فالدين ليس إلا تكريساً وتذكيراً وتنبيهاً لواقع تلك القيم التي جعلها أساساً للعبادة، وطريقاً لتكامل الإنسان، وبتحقيق هذا الفهم الذي يُحوّل الدين إلى منظومة من القيم، يتحقق التفاعل الإيجابي بين الإنسان وبين الدين، لا بوصفه موروثاً، وإنما بوصفه إطاراً يحقّق تطلعات الإنسان.

وهذه القيم بوصفها مفاهيم مطلقة، لا يستوعبها الإنسان، ولا يجد لها معنًى إلا إذا تجلّت هذه القيم وتمظهرت في الخارج المحسوس، فالعقل بوصفه قيمة، لا يُعرف إلا من خلال (العاقل)، والقدرة بوصفها قيمة لا تُعرف إلا من خلال (القادر)، والرحمة إلا من خلال الفعل الذي يجسدها، وكذلك العدل، والحرية، والتسامح، والمودّة، والحب، والجمال .. وغيرها، فإن الإنسان إنما يتحسسها ويتفاعل معها، بمقدار ما يجدها ظاهرة لدى العيان.

ومن هنا، لو كان هناك شيء جسد لنا قيمة من القيم، وكان تجسيداً لا يدانيه شيء آخر، سيصبح ذلك الشيء باقياً في نفوس الناس، ما لم يأتِ ما هو أكثر ظهوراً منه في تجسيد تلك القيمة؛ لأنه حينئذٍ سيتحول إلى رمز، نقارب من خلاله فهم تلك القيمة المطلقة، فنحن نعرف من الجمال، والعدل، والرحمة، بمقدار ما نرى من جميل، وعادل، ورحيم، وهذا مبلغ علم الإنسان لهذه الحقائق، وكلما تجلت تلك القيم في الخارج تحقّق علمنا بتلك القيم، فبمقدار تجلّيها في الخارج

يكون مقدار علمنا ومعرفتنا بها، وهذا سرُّ بقاء الأنبياء والأئمة والصالحين، لأنهم مصاديق عليا لتلك القيم والمثل، فلا يمكن أن نقف عند الرحمة ولا نستذكر رسول الله ﷺ، ولا يمكن أن نتحدث عن العدل ونتجاوز أمير المؤمنين ؛ لأننا لا نعرف معنًى للرحمة أو للعدل، ما لم تجد ما يجسدها في الخارج، وهكذا يتحوّل كل الدين بما فيه من قيم إلى صور حيّة حسيّة، حتى لا يبقى في إطاره النظري وصورته المثالية.

وبذلك يمكننا أن نفهم سر بقاء كربلاء حية في نفوس المؤمنين؛ لأنها أبرزُ حدثٍ في تاريخ المسلمين، تجسدت فيه كل قيم الدين، فأصبحت للإيمان، والوفاء، والتضحية، والصبر، والإخلاص، والتوكل ... صور حسية واضحة، لايمكن إدراكها ومعرفتها بدون الوقوف دوماً على شاطئ كربلاء.

فالدين أراد للإنسان أن يكون متمحّضاً ومسلّماً لله عز وجل، حتى تكون كل سكناته وحركاته لله: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾[1]، هذا المستوى من الذوبان في الحقّ، لا يفهمه الإنسان ولا يستوعبه، إلا من خلال نماذج عاشت تلك التجربة.

ومن هنا، كان القرآن حريصاً على سرد قصص الأنبياء، وما جرى لهم، فقصة إبراهيم وابنه إسماعيل كانت صورة حيّة لمعنى التوحيد والتسليم لله عز وجل، فلو كانت هناك ألف آية تتحدث عن التسليم لله عز وجل، لا يمكن أن تحقق معنًى للتسليم ما لم يكن هناك نموذج يجسدها.

---

(١) سورة الأنعام:١٦٢.

ومن هنا، كانت كربلاء مفارقة جوهرية، بين الإسلام في صورته المزيفة التي سُخِّر فيها الدين من أجل الأنا والمصلحة الذاتية، وبين الإسلام الحقيقيّ، الذي سَخَّر الإنسانُ فيه كل ما يملك، من أجل الله عز وجل، وعاشوراء بكل تفاصيلها الدامية، وستبقى صوراً حيّةً لكل القيم التي جاء من أجلها الإسلام.

ولا نريد هنا استعراض تلك الصور المعبّرة عن حقيقة الدين، التي أصبحت واضحة للعيان من خلال كربلاء، وإنما نركّز على أن الإسلام الذي وُلد من رحم السلطة حاول أن يُسخّر كل الدين من أجل الحاكم، فكانت عاشوراء إعادة الدين إلى مساره الطبيعي، وهو تسخيرُ كل شيء وجعلُه يدور حول الله عز وجل، ولولا تلك المفارقة بين التوجُّهين التي أحدثها الحسين ﵇ بدمه في كربلاء، لم يبْقَ للدين حقيقة، وبذلك أصبحت عاشوراء الحسين ﵇ رمزاً للإسلام المحمدي الأصيل، يقف عندها المؤمنون كل عام، ليعيدوا انتماءهم لله عز وجل من خلال الحسين ﵇.

فعاشوراء ليست مجرد ذكرى لمأساة الحسين ﵇، وإنما هي محاولة لإعادة قراءة الواقع، وتقييمه بتلك المبادئ التي أرستها كربلاء، وحينئذٍ تصبح عاشوراء رؤية متجددة تنطلق من التاريخ؛ لتعيش الواقع الراهن بكل تعقيداته.

فالثورة بوجه الظالم الذي ينتهك الحرمات، ويعبث في دين الله، هو المبدأ الذي تبلور بثورة الحسين ﵇، الذي قال: «أيها الناس، إنّ رسول الله ﷺ قال: من رأى منكم سلطاناً جائراً مستحلاً لحرم الله، ناكثاً لعهد الله، مخالفاً لسنّة رسول الله ﷺ، يعمل في عباد الله بالإثم والعدوان، فلم يغيّر عليه بفعل ولا قول، كان حقاً

على الله أنْ يدخله مدخله، ألا وإنّ هؤلاء قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد وعطّلوا الحدود، واستأثروا بالفيء وأحلّوا حرام الله وحرّموا حلاله، وأنا أحقّ من غيّر»(١).

وقد تأخّر الإنسان المسلم كثيراً حتى استوعب هذا المبدأ، فمنذ ٦٢ للهجرة وإلى اليوم، والإسلام هو الدين الذي يمكنه التأقلم والتلون مع كل النظم السياسية، وهذه الثورات الحاصلة اليوم، وما يسمى بالربيع العربي، ما هي إلا ثورة على ذلك الفهم، الذي هيمن على المسلمين، وجثم على صدر الأمّة بتبريراته السمجة لكل النظم التي تحكّمت، وقد خسرت الشعوب الإسلامية كثيراً، في علمها، وتطورها، وعزتها، وكرامتها، وحتى حقوقها الحياتية، عندما لم تعرف الحسين، فبدل تلك الضحكات التي تستهجن دموع الشيعة على الحسين عليه السلام، كان الأولى بها أن تبكي على واقعها الذي استُلب، وعلى إسلامها الذي ضاع تحت رغبات السلاطين.

فتصور كيف يكون الحال، لو أن يوم عاشوراء في كل عام، هو اليوم الذي ينادي فيه المسلمون جميعاً: لبيك يا حسين، مختصرين بذلك كل شعارات الحسين عليه السلام، وتضحياته وصبره وجهاده بوجه الظلم، هل يمكن والحال هذا أن يستقر طاغوت على عرشه، فثورة الحسين عليه السلام هي الطريق الوحيد، للخروج من ذل السلطان إلى رحاب الحرية والعدالة والتقدم، فليس العجيب أن يبكي الشيعة الحسين عليه السلام، ولكن العجيب كيف تعايشت هذه الأمّة مع إسلام ليس فيه

---

(١) بحار الأنوار، المجلسي: ج٤٤، ص٣٨٢.

الحسين عليه السلام، وكيف يمكن لها أن تطمح للكرامة والعزة والحرية وهي لا تعرف الحسين، فكل هذه الثورات التي نراها اليوم، هي انتصار لواقع الفطرة والوجدان، وتنكُّرٌ على واقع الفهم السلبيّ للإسلام، فانتصروا بذلك لمبدأ الشيعة، وتمرّدوا على مبدأ الدين الذي وُلد من رحم السلطان.

والإسلام بدون الحسين عليه السلام هو إسلام يزيد، وليس بينهما خيار ثالث، فإما إسلام الثورة بوجه النظام، وإما الوقوف في صف النظام، ومن يختار النظام لا يمكنه الكلام عن الحسين عليه السلام، ولا تتوقع منه أبداً أن يحتفل بذكرى الحسين عليه السلام.

ومن هنا يمكننا أن نفهم أيّ إسلام أختاره أهل السنة، وأيّ إسلام اختاره الشيعة، ونحن لا نجد أية فكرة أو عقيدة أو مبدإ، أو حتى رواية، فيها إشارة للثورة والخروج على الظالم في الفكر السنيّ، فكيف بعد ذلك يمكنهم أن يرفعوا شعار الحسين عليه السلام، أو أن يجعلوا من يوم عاشوراء يوماً لذكرى الحسين عليه السلام؟

ولذلك لم ترفع هذه الثورات التي اجتاحت العالم العربي شعار الإسلام، لأنه ليس في إسلامهم ثورة، وكيف تكون فيه ثورة وليس فيه الحسين، وكل المحاولات التي تقوم بها التيارات الإسلامية التي التحقت بركب الثورات، من محاولة لتبرير الموقف وشرعنة الثورة، ما هو إلا تلاعب سياسي تحركه براجماتية موغلة في النفاق، إذ لا يمكن الجمع بين الحفاظ على الموروث السلفي، الذي لا يجيز أبداً الخروج على الحاكم حتى وإن كان فاجراً، وبين المشاركة في هذه الثورات، بل هذه التيارات هي ذاتها التي ما زال بعضها يجرم الإمام الحسين عليه السلام، في خروجه على يزيد.

وبذلك، يمكننا أن نشكّل مفارقة مهمة بين ثورة الحسين ﷺ، وبين ما تشهده الساحة من ثورات، فالحسين ﷺ قد شكّل بثورته وعياً ثورياً، ينطلق من الدين لتحقيق قيم السماء، لا من التستر بالدين لتحقيق قيم مادية، فالمطلوب سياسة القيم لا قيم السياسة، أي القيم التي تصنع السياسة، لا القيم التي تصنعها السياسة، والثورات الراهنة لم تنطلق من الدين ولم تدع إليه، والأمر الوحيد الذي يمكن الجزم به، أنّ هذه الثورات لا تمثل الفهم السنيّ للإسلام؛ لأنه ليس فيه فهم خاص لنظام الحكم، ولذا نجد الجميع (حتى الإخوان المسلمين) قد اصطفّوا خلف الدولة المدنيّة، الأمر الذي يؤكد ضبابية الرؤية الإسلامية داخل الإطار السنيّ، فمنذ وفاة رسول الله ﷺ، وكل الأنظمة التي حكمت بعده، مروراً ببني أمية وبني العباس، وإلى يومنا هذا، كانت هي الحاضن والبيئة الطبيعية للفكر السنيّ.

والنظام السياسي تحت السقف السلفيّ يقفل الطريق أمام أية حالة إبداعية تحاول استنطاق النصوص، وتقديم تصور سياسي يتناسب مع المرحلة؛ لأن تجربة الخلفاء والدولة الأموية والعباسية، تشكّل سقفاً معرفياً لا يمكن تجاوزه، ولّما كانت تلك التجربة تمثّل صورة مقدسة للحركات، فلا يمكن أن تأتي بأي جديد؛ لأنّ الدين الذي تتبناه الأمّة، هو الدين الذي أنتجته تلك التجربة، وعندئذٍ غير مسموح لأي إنسان أن يتناول تلك التجربة بالنقد والتجريح، وهنا تكمن أزمة هذه الحركات، التي تحاول أن تنتقض الواقع الراهن، وهي لا تسمح لنفسها أن تنتقض النظم السياسية، التي حكمت بعد الرسول ﷺ.

وقد حدثت لي في أثناء دراستي في الجامعة بعض المواقف الطريفة، عندما يشتدّ الصراع السياسي داخل الجامعة، بين أنصار الحركة الإسلامية وبقية التيارات، كان من جملة الاعتراضات التي قدمت في أحد النقاشات على جماعة الترابي، في محاولة لإثبات أنها جماعة لا تمثل الإسلام، القول إنها تستخدم العنف، وتحمل العصي والحديد على بقية التيارات المنافسة، وهذا ليس من الإسلام، كما أنها احتكرت كل موارد الدولة لصالح التنظيم، فتدخلتُ في الحوار بالقول: إن كان حمل العصي مخالفة شرعية، فقد حمل الصحابة على بعضهم السيوف في معارك دموية راح ضحيتها الألوف، من حرب الجمل وصِفّين إلى النهروان وغيرها من الحروب، وإن كان احتكار المال والسلطة لجماعة التنظيم مخالفة إسلامية، فقد احتكر الخليفة الثالث كل مقدرات الدولة الإسلامية لصالح بني أمية، فإذا كان ما تقوم به الحركة الإسلامية لا يمثل الإسلام، فكذلك ما قام به بعض الصحابة والخلفاء لا يمثل الإسلام، هذه الملاحظة تكشف عن عمق المفارقة، بين حركة تريد استبدال واقع بواقع آخر أكثر تناقضاً منه.

وأكبر إحراج يمكن أن تُواجه به الحركة الإسلامية، هو إخراجها من طور المعارضة، وفتح الطريق أمامها لتحكم؛ لأنها سوف تكتشف حينئذٍ حجم التناقض بين العيش في الحاضر والرجوع إلى الوراء.

فعملية النقد للتجارب التاريخية، هي الخطوة الأولى لتجاوز التركة الثقيلة التي جعلت الأمّة مستسلمة أمام ما أنجز تاريخياً، ومن المفارقات المدهشة أن هذه الأمّة المسلمة، لم ترفع في كل ثوراتها حاكمية الإسلام، مستبعدة الخيار الإسلامي

في الحكم، لقصور التجربة التاريخية، التي مثلت كارثة حقيقية لتجربة الحكم في الإسلام، وخاصة العهدان الأموي والعباسي؛ ولكن في الوقت نفسه تنظر بعين القداسة لتلك التجربة، ولا تجد في نفسها الجرأة لتقديم أي تصور معارض لها، والأعجب من ذلك، أن بعض الحركات الإسلامية قد أسّست كل تصوراتها على تلك التجربة، وبدأت في الدعوة إلى الخلافة الإسلامية، تأسياً بتجربة الأمويين والعباسيين، مثل حركة التحرير.

وفي حقيقة الأمر، إن الإسلام رؤية متكاملة يبدأ بالتوحيد، وينتهي بتفاعله في الواقع بالإمامة والولاية، فمن كفر بيزيد وآمن بالحسين عليه السلام فقد استمسك بالعروة الوثقى. وهذا هو الامتداد الذي نفهم به عاشوراء، وهو سر امتدادها عبر السنين. لأنها تشكل جوهر المفارقة الكبرى بين الإسلام المحمديّ العلويّ، وإسلام الطواغيت.

ولا يمكن لهذه الأمّة أن تعيد إنتاج إسلامها من جديد إلا إذا عرفت الحسين عليه السلام، فهو الطريق الوحيد الذي يمكن أن تنفض به غبار السنين، وتُكفّر به عن سكوتها الذي طال، فاستسلام الأمّة، وخنوعها لكل الظالمين الذين حكموا في التاريخ، وإلى اليوم، هو السبب المباشر لتخلف الأمّة وتراجعها، وضياع كرامتها وعزتها، وانتهاك حرمتها.

وما لم تتحقق تلك القطيعة، مع كل ما هو مظلم في التاريخ، وما لم تُدِن الأمّةُ كلَّ من أبعد أهلَ البيت عليهم السلام عن قيادة هذه الأمّة، لا يمكننا التحدث عن أي نظام إسلامي في عصرنا هذا، فالنقطة المحورية التي يمكن أن تؤسس نفهم

حقيقي للإسلام، هي تجاوز النظرة الموغلة في تقديس الماضي، والتي تجعل الإسلام رهيناً لما أنتجه سلف الأمّة.

فالتصور الموجود والمتاح حتى أمام العقلية الحركية، هو الإسلام السنيّ (أي الإسلام على فهم السلف)، وهذا ما لا يمكن للحركات تجاوزه، لأنه بالفهم الذي توارثته الأمة، يشكل ردّة حقيقية على الإسلام، ومن الواضح أن هذه الحركات، قد أسست كل مبانيها الثقافية على فهم السلف؛ بحثاً عن الشرعية الدينية، وهنا تكمن المفارقة الجوهرية، بين الإسلام الذي يؤسس له النص الديني، وبين الإسلام الذي ينحصر التصور فيه على التجربة التاريخية، وعندما حاول الدكتور الترابي الخروج من دائرة تلك الهيمنة التاريخية، بطرح مفاهيم جديدة تخالف السلف، كُفّر من بعض الجماعات وأُبعد، وعلى أساسها انفصلت حركة الترابي عن حركة الإخوان الأمّ، مع أن ما قام به الترابي يعد خطوة جريئة من وسط الإخوان لعصرنة الخطاب الحركي، إلا أن العقلية السلفية للإخوان لم تستطع أن تستوعب تلك النقلة، وكانت في ذلك محقّة؛ لأن أي مساس في بنية الوعي السني هي بداية الانهيار، ومن هنا اتّهم بعضُهم الترابي بالتشيّع، لأنه وجّه سهام نقده لبعض التجارب التاريخية، ورغم محاولة الترابي لإعطاء منظور جديد للحركة الإسلامية، إلا أنها تظل تجربة قاصرة في بعدها المنهجيّ الذي تجاوز النص، وفي بعدها المعرفيّ الذي حوّل كل الثوابت إلى متغيرات، فضلاً عن بعدها التطبيقيّ كما أثبتت التجربة في السودان عندما تحولت إلى حركة قمعية بامتياز.

فتمسك الشيعة بالحسين عليه السلام علامة إيمانية وحالة إيجابية، تحسب لهم وليس

عليهم؛ لأنها تعبر عن وضوح الرؤية وتكامل الفهم، فلو لم يرفع الشيعة شعار الحسين، ولم يملؤوا الدنيا ضجيجاً ونواحاً بدماء الحسين؛ لكان في أصل إسلامهم إشكال؛ أوليس الإسلام هو التوحيد، والتوحيد رفض للطغيان؟ فأي رفض كرفض كربلاء، وأي تسليم كتسليم الحسين عليه السلام في عاشوراء، فحضور عاشوراء في أي دين هو دليل استقامة على الصراط، وسير على خطى الذين أنعم الله عليهم، وفي الوقت نفسه مفارقة لكل من غضب الله عليهم، وضلوا سبيل الحسين عليه السلام.

هذه هي حقيقة عاشوراء، وهي حقيقة الإسلام، التمسك بنهج الصالحين والتبرّي من سبيل الظالمين، وحتى لا يغفل المسلم عن هذه الحقيقة، أُمر بأن يكرر في كل صلاة من صلواته قوله تعالى: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴾[1]، وأيُّ مسلم صحيح الإسلام لا يرى الحسين عليه السلام مصداقاً للذين أنعم الله عليهم؟! ولا يرى يزيد مصداقاً للمغضوب عليهم والضالين؟!

فالصراط الذي أُمرنا أن نتمسك به ليس حالة هلامية، وإنما هو حقيقة حسية تتجسد في أشخاص لهم واقعية؛ ولذا لم يقل: ﴿ اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ﴾ وسكت، وإنما بيّن ملامح هذا الصراط المستقيم بقوله: ﴿ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ﴾، وهم أشخاصٌ من البشر قد أنعم الله عليهم، ونحن لا نشك أن الحسين عليه السلام منهم، فقد

---

(١) سورة الفاتحة: ٦ – ٧.

قدّم نحره الشريف من أجل ثباته على ذلك الصراط، كما حذّرنا الله في الوقت نفسه من سبيل آخر على رأسه أشخاص أيضاً، وهم: ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، ونحن لا نشك أن يزيد منهم، ففي سبيل شهواته وتمسكه بالحكم، قطع رأس الحسين ؏.

فإذا صدق ما قلنا، ولا أظن أن هناك مسلم يخالفني في ذلك، فيكون معنى الآية: إهدنا الصراط المستقيم، صراط الحسين، وجنبنا طريق يزيد، أولم يكن بذلك، قد أمرنا الله تعالى بذكر الحسين في اليوم عشرة مرات؟ ومع هذا فالأمّة مازالت تجادل في ذكرى الحسين يوم عاشوراء.

خاتمة:

كان من المخطط لهذا الكتاب، أن يستوعب كثيراً من العناوين التي تمثل جدلاً بين الشيعة والمذاهب الأخرى، ومحاولة عرضها بنحوٍ يكشف عن مدى انسجامها مع وعينا العام للإسلام.

فكان من المفترض أن أتحدث عن البعد المنهجي للشيعة، في قراءة النصوص واستنباط الأحكام، ودور العقل والوحي والعلاقة بينهما، وقد تجاوزت هذا الأمر لحاجته لكتاب منفصل يتناول البناء المنهجي لكل العقليات التي سادت في الوسط الإسلامي، وأسأل الله أن أوفق لذلك قريباً.

كما كان من المفترض التعرض لكل مفردات العقيدة الشيعية، ومحاكمتها بناءً على ما تحققه من قيم، ومن ثم مدى انسجامها مع فلسفة الدين الذي لم يأتِ إلا لتحقيق التكامل الإنساني، ولكنني تجاوزت بعضها كمبحث العدل الذي يمثل أصلاً من أصول العقائد الشيعية، وذلك لبداهة هذه العقيدة، وما تحقّقه من قيم على مستوى الفرد والجماعات، واخترتُ من العقائد ما يمثل فهمه شُبَهاً عند المخالف، محاولاً عرضه بما يعكس الفهم الشيعي، فتحدثت عن البداء والرجعة وغيبة الإمام، وغيرها من العناوين العصية على فهم المخالف، مبيناً مدى انسجامها مع حقيقة الإسلام، بل يمكن القول: إن التصور الشامل للإسلام لا يكتمل إلا بها.

كما تجاوزت الحديث عن بعض المظاهر الشيعيّة، مثل زيارة مقامات وأضرحة أهل البيت ﷺ، ومعالجة هذه الظاهرة برؤية تأصيلية، تؤكد على أنها من أهم مكتسبات الشيعة، وكيف تحولت هذه المقامات إلى منارات للعلم والعبادة، وكيف أصبحت كهفاً حصيناً يلجأ إليه كل من أثقلت عليه الدنيا بهمومها؛ لأن كل مقام هو حرم لله، وكل ضريح هو شاهد لله، وكل قبّة شاخصة لله، فهي أعتاب الجنان ومدارج الكمال، حولها أقيمت الحوزات، وتزاحم العلماء على مدى العصور والأزمان، وحتى الأزهرُ الشريف منارةُ العلم عند السنة أسسه الفاطميون عند ضريح الحسين ﷺ في القاهرة، فكيف بعد ذلك تكون هذه المقامات حالة سلبية وسبباً للسخرية، ولكنّي صرفت النظر عن بحثها لحاجته لمقدمات طويلة، تبحث عن شرعية زيارة القبور، ومناقشة كل ما قيل عند من يمنع تلك التصرفات من الوهابية، الأمر الذي يخرجني عن سياسة الكتاب، كما أن هناك عشرات الكتب التي ناقشت هذه القضية بنحوٍ منفصل.

كما كنت أنوي الحديث عن الدعاء في مدرسة أهل البيت ﷺ وما امتاز به الشيعة من مرويات خاصة في ذلك، لما يمثله الدعاء من معراج للروح وتكامل للعقل، ولكني شعرت بعجزي أمام هذه الكنوز العظيمة، فكل دعاء هو مدرسة متكاملة في التوحيد والمعرفة والأخلاق والآداب، وتمنيت من الله أن يوفقني أن أكتب كتاباً خاصاً للدعاء عند أهل البيت ﷺ.

كما صرفت النظر عن الفصل الرابع، الذي كان مخططاً ضمن الكتاب، وهو جرد شامل لمذهب أهل السنة، ومحاكمته بالآلية نفسها التي حاكمنا بها التشيع،

وهل عقائده ومتبنياته الفكرية والمنهجية تحقق قيم الإسلام؟ وهل هذه العقائد والأفكار تدفع بالإنسان والبشرية إلى الأمام؟ أو هي معوقات حقيقية أمام تقدم الإنسان والبشرية؟ وقد تخليت عن هذا الفصل خوفاً من التحامل وعدم الإنصاف، مضافاً إلى مراعاة الاختصار وعدم الإطالة، فاكتفيت ببعض الإشارات بوصفها مقارنات يتطلبها البحث.

وكل أملي، أن يشكّل ما ذكرته نموذجاً لفهم عقائد الشيعة ومتبنياتهم، وأن يكون ذلك مساهمة لتأسيس طريقة جديدة لعرض العقائد والأفكار، وأن يسامحني المسلمون على زلّتي وتقصيريّ.

المصادر

القرآن الكريم

١. الاحتجاج للطبرسي (ت ٥٤٨). تعليق وملاحظات: السيد محمد باقر الخرسان. سنة الطبع: ١٣٨٦ - ١٩٦٦م، الناشر: دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف.

٢. أصول السنة،أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ)، الناشر: دار المنار - الخرج - السعودية، الطبعة الأولى ١٤١١هـ

٣. الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث،أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، أبو بكر البيهقي (ت ٤٥٨هـ)، تحقيق أحمد عصام الكاتب، الناشر: دار الآفاق الجديدة - بيروت الطبعة الأولى ١٤٠١

٤. الأمالي، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١)، تحقيق قسم الدراسات الإسلامية - مؤسسة البعثة - قم، الطبعة الأولى، تاريخ الطبع ١٤١٧، الناشر: مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة.

٥. الإمامة والتبصرة، علي ابن بابويه القمي (ت ٣٢٩)، تحقيق: مدرسة الإمام المهدي ﷺ - قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة الطبع ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش، الناشر: مدرسة الإمام المهدي ﷺ - قم المقدسة.

٦. بحار الانوار للعلامة المجلسي (ت ١١١١)، الطبعة: الثانية المصححة، سنة الطبع: ١٤٠٣ - ١٩٨٣ م ،الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان.

٧. بحث حول المهدي: محمد باقر الصدر، تحقيق وتعليق د عبد الجبار شرارة، الناشر مركز الغدير للدراسات الإسلامية قم، تاريخ الطبع ١٤١٧هـ.

٨. بصائر الدرجات، محمد بن الحسن بن فروخ (الصفار) (ت ٢٩٠)، تصحيح وتعليق وتقديم: الحاج ميرزا حسن كوچه باغي، سنة الطبع ١٤٠٤ - ١٣٦٢ ش، الناشر منشورات الأعلمي - طهران .

٩. البيان في اخبار صاحب الزمان، الحافظ أبي عبد الله محمد بن يوسف بن محمد النوفلي القريشي الكنجي الشافعي، تحقيق اميني نجفي، محمد هادي، الناشر شركة الكتبي للطباعة والنشر بيروت لبنان، تاريخ النشر ١٤١٣ق، ١٩٩٣م، الطبعة الرابعة .

١٠. تاريخ الإسلام، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت ٧٤٨)، د. عمر عبد السلام تدمرى، الطبعة : الأولى، سنة الطبع : ١٤٠٧ - ١٩٨٧م، الناشر : دار الكتاب العربي .

١١. تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري (ت ٣١٠)، الناشر : مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت - لبنان .

١٢. تحف العقول عن آل الرسول ﷺ ابن شعبة الحراني ت ق ٤ ، تصحيح وتعليق : علي أكبر الغفاري، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة .

١٣. التشريع الإسلامي، محمد تقي المدرسي ، دار البصائر، الطبعة الأولى ١٤١٥ .

١٤. تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي (ت ٣٢٠)، تحقيق : الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

١٥. التوحيد، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١)، تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

١٦. التوحيد، الشيخ الصدوق، صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني، الناشر : دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت لبنان.

١٧. جامع الأصول في أحاديث الرسول، المؤلف: مجد الدين أبو السعادات الشيباني الجزري ابن الأثير (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق عبد القادر الأرنووط، الناشر، مكتبة

الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان الطبعة الأولى.

١٨. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، محمد بن جرير الطبري(ت ٣١٠)، تقديم : الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، سنة الطبع: ١٤١٥ - ١٩٩٥ م، الناشر : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

١٩. الجامع الصحيح، أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري(ت ٢٦١)، الناشر دار الفكر – بيروت – لبنان .

٢٠. جواهر الكلام، الشيخ الجواهري (ت ١٢٦٦)، تحقيق وتعليق الشيخ عباس القوچاني، الطبعة الثانية، سنة الطبع ١٣٦٥ ش، الناشر دار الكتب الإسلامية – طهران.

٢١. رسالة إلى أهل الثغر، أبي الحسن الأشعري، تحقيق الدكتور عبد الله شاكر محمد الجنيدي، الناشر مكتبة العلوم والحكم – المدينة النبوية، تاريخ النشر ١٤٢٢هـ – ٢٠٠٢ م، الطبعة الثانية .

٢٢. رسائل المرتضى، الشريف المرتضى(ت ٤٣٦) ، تحقيق وتقديم السيد أحمد الحسيني، إعداد : السيد مهدي الرجائي تاريخ الطبع: ١٤٠٥.

٢٣. سر السلسلة العلوية، لأبي نصر سهل بن عبد الله بن داود بن سليمان بن أبان بن عبد الله البخاري، النجف المطبعة الحيدرية ومكتبتها ١٩٦٢ .

٢٤. سنن الترمذي، الحافظ أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي(ت ٢٧٩)، تحقيق وتصحيح: عبد الوهاب عبد اللطيف الطبعة : الثانية، سنة : ١٤٠٣ – ١٩٨٣ م، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع – بيروت – لبنان.

٢٥. السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي(ت ٤٥٨)، الناشر دار الفكر .

٢٦. الشجرة المباركة في انساب الطالبية، الامام الفخر الرازي محمد بن عمر، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، اشراف: السيد محمود المرعشي النجفي، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي الطبعة الثانية ١٤١٩ هـ المحققة.

٢٧. الشرح الممتع على زاد المستقنع، محمد بن صالح العثيمين، تحقيق عمر بن سليمان الحفيان، الناشر: دار ابن الجوزي، تاريخ النشر: ١٤٢٢ – ٢٠٠٢.

٢٨. شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد (ت ٦٥٦)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٣٧٨ – ١٩٥٩ م، الناشر دار إحياء الكتب العربية .

٢٩. الصحوة الإسلامية ضوابط وتوجيهات، الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الناشر مؤسسة الشيخ محمد بن صالح العثيمين الخيرية .
http://www.islamdeeny.com/books 368.htm

٣٠. صحيح البخاري، أبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم ابن المغيرة بن بردزبة البخاري الجعفي، طبعة دار الطباعة العامرة بإستانبول،١٤٠١ هـ – ١٩٨١ م، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

٣١. الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدع والزندقة، أحمد بن حجر الهيتمي المكي، ت ٩٧٤، خرج أحاديثه وعلق حواشيه وقدم له : عبد الوهاب عبد اللطيف، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: ١٣٨٥ – ١٩٦٥ م، المطبعة: شركة الطباعة الفنية المتحدة، الناشر: مكتبة القاهرة .

٣٢. فتح الباري، شهاب الدين ابن حجر العسقلاني(ت ٨٥٢)، الطبعة الثانية، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت – لبنان

٣٣. الفصول المهمة في أصول الأئمة للحر العاملي(ت ١١٠٤)، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني، الطبعة الأولى، سنة الطبع: ١٤١٨ – ١٣٧٦ ش، المطبعة: نگين – قم ،الناشر : مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا عليه السلام .

٣٤. القدر وما ورد في ذلك من الآثار،أبو محمد عبد الله بن وهب بن مسلم المصري القرشي(ت ١٩٧هـ)، المحقق د. عبد العزيز عبد الرحمن العثيم، الناشر، دار السلطان – مكة المكرمة الطبعة: الأولى ١٤٠٦ هـ.

٣٥. عقيدة السلف وأصحاب الحديث، إسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني أبو عثمان، تحقيق ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، الناشر دار العاصمة، تاريخ النشر: ١٤١٩ - ١٩٩٨.

٣٦. الغيبة: الطوسي، مؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة المحققة الأولى، ١٤١١هـ.

٣٧. الكافي، الشيخ الكليني(ت ٣٢٩)، ترجمه وشرح: سيد هاشم رسولي، الناشر: انتشارات علميّه اسلامية.

٣٨. الكامل في التاريخ، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني الجزري، عز الدين ابن الأثير(ت ٦٣٠هـ)، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، الناشر دار الكتاب العربي، بيروت – لبنان الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م،

٣٩. كتاب السنة، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت ٢٨٧هـ)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الناشر المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الأولى ١٤٠٠.

٤٠. كتاب القدر، أبو بكر جعفر بن محمد بن الحسن بن الْمُسْتَفَاض الفِرْيابِي(ت ٣٠١هـ)، تحقيق عبد الله بن حمد المنصور، الناشر، أضواء السلف الطبعة، الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.

٤١. كنز الفوائد، ابي الفتح الشيخ محمد بن علي بن عثمان الكراجكي الطرابلسي، حققه وعلق عليه الشيخ عبد الله نعمه الناشر دار الاضواء – بيروت لبنان، الطبعة: الاولى ١٩٨٥.

٤٢. المجدي في انساب الطالبيين، السيد نجم الدين ابي الحسن علي بن محمد بن علي بن محمد العلوي العمري، تحقيق احمد المهدوي الدامغاني، اشراف: السيد محمود المرعشي، الناشر: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية ١٤٢٢هـ.

٤٣. مجموعة الفتاوى، تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (ت ٧٢٨هـ)، طبعة الشيخ عبد الرحمن بن قاسم.

٤٤. المحاسن، أحمد بن محمد بن خالد البرقي، ت ٢٧٤، تصحيح وتعليق : السيد جلال الدين الحسيني، سنة الطبع ١٣٧٠ - ١٣٣٠ ش، الناشر دار الكتب الإسلامية - طهران.

٤٥. المحلى بالآثار، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري(ت ٤٥٦هـ) ،الناشر دار الفكر - بيروت.

٤٦. مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، العلامة المجلسي، الوفاة : ١١١١، تحقيق : إخراج ومقابلة وتصحيح السيد هاشم الرسولي، الطبعة : الثانية، سنة الطبع : ١٤٠٤ - ١٣٦٣ ش، المطبعة : مروي، الناشر : دار الكتب الإسلامية.

٤٧. مرآة العقول في شرح اخبار ال الرسول، العلامة الشيخ محمد باقر المجلسي، تقديم السيد جعفر مرتضى العسكري، الناشر: دار الكتب الاسلامية.

٤٨. مستدرك سفينة البحار، الشيخ علي النمازي الشاهرودي (ت ١٤٠٥)، تحقيق وتصحيح الشيخ حسن بن علي النمازي، سنة الطبع ١٤١٨، الناشر مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.

٤٩. مسند أبي يعلى: أبو يعلى أحمد بن علي بن المثنى بن يحيى بن عيسى بن هلال التميمي، الموصلي (ت ٣٠٧هـ)، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث – دمشق، الطبعة: الأولى، ١٤٠٤ – ١٩٨٤.

٥٠. مسند الإمام الرضا عليه السلام، تجميع وترتيب الشيخ عزيز الله عطاردي الخبوشاني، سنة الطبع ربيع الآخر ١٤٠٦، المطبعة آستان قدس الرضوي، الناشر : المؤتمر العالمي الإمام الرضا عليه السلام.

٥١. مفاتيح الجنان الشيخ عباس القمي(ت ١٣٥٩هـ)، الطبعة: الثالثة، سنة الطبع: ١٣٨٥ ش - ٢٠٠٦ م، المطبعة : البعثة قم، الناشر : مكتبة العزيزي - قم.

٥٢. الملل والنحل: الشهرستاني، تحقيق: أحمد فهمي محمد، دار السرور – بيروت، ط١، ١٩٤٨.

٥٣. نظم المتناثر من الحديث المتواتر، أبي عبد الله محمد بن جعفر الكتاني، الطبعة، الثانية، دار الكتب السلفية للطباعة والنشر بمصر، تحقيق: شرف حجازي، الناشر: دار الكتب السلفية

٥٤. نهج البلاغة: خطب الإمام علي عليه السلام، شرح الشيخ محمد عبده، الطبعة الأولى، سنة الطبع : ١٤١٢ – ١٣٧٠ ش، المطبعة : النهضة – قم، الناشر : دار الذخائر – قم – ايران .

٥٥. نور الابصار، مؤمن الشبلنجي، تحقيق محمد طعمة حلبي الناشر دار المعرفة طبعة ١ تاريخ الطبع ٢٠٠٥،

٥٦. وسائل الشيعة، الحر العاملي(ت ١١٠٤هـ)، الطبعة : الثانية، سنة الطبع ١٤١٤، المطبعة : مهر – قم، الناشر مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث بقم المشرفة.

٥٧. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان(ت ٦٨١هـ)، تحقيق : إحسان عباس، الناشر : دار الثقافة لبنان.